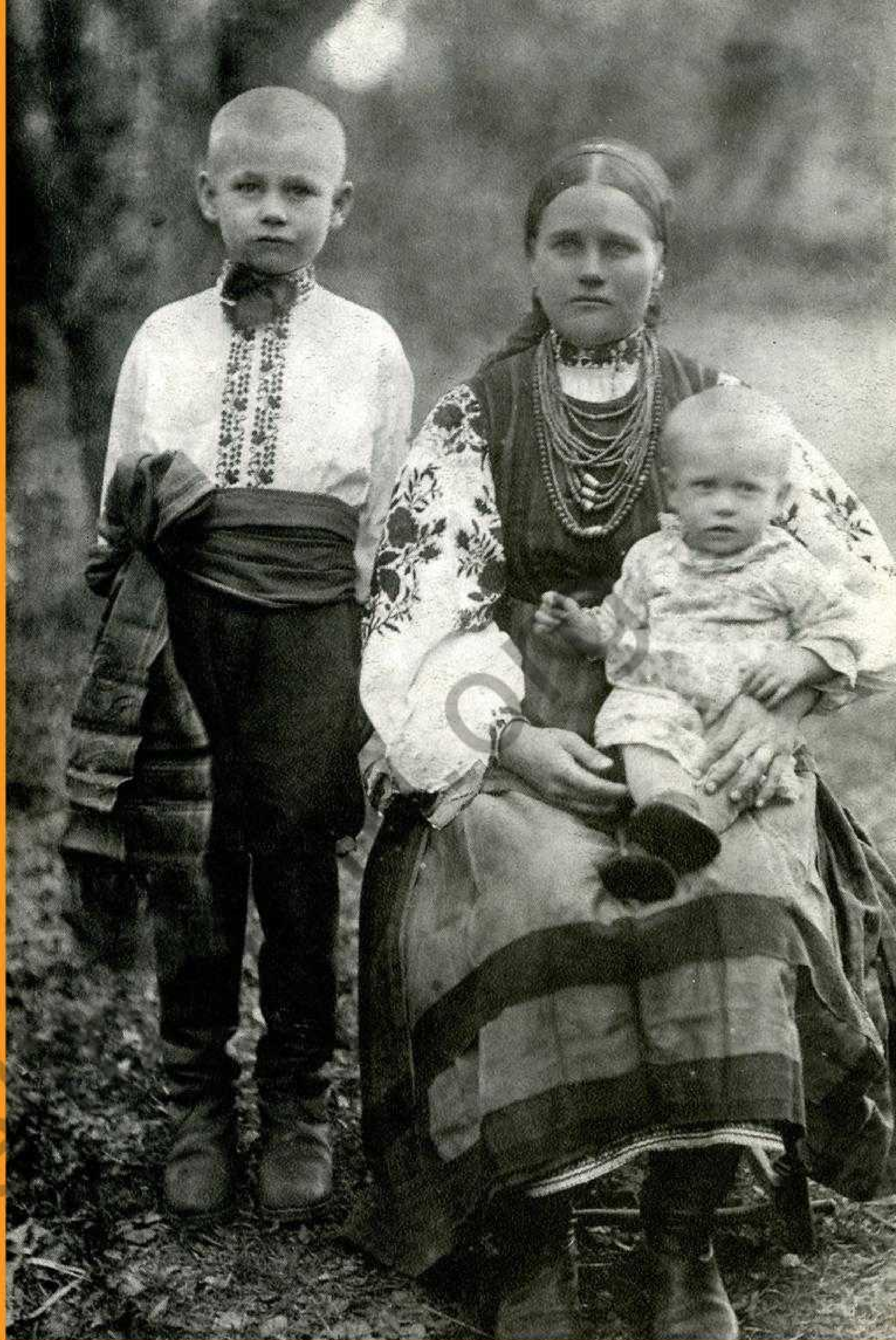
НАРОДНА



ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

№ 5
2004

ISSN 01306936

№ 5, 2004 (292)
вересень-жовтень

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ім. Т. Г. ШЕВЧЕНКА
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

№ 5
2004

У журналі

Редактори відділів
В. І. ЛУЗАН
Г. М. ТИЩЕНКО
Д. С. ЧЕРЕДНИЧЕНКО

Комп'ютерна верстка
О. В. ВЛАСЮК

Редакція не завжди погоджується з думками авторів статей

Індекс 74328

Адреса редакції:
01001 МСП, Київ-1,
вул. Грушевського, 4,
тел. 229-50-29
e-mail: nte@etnolog.kiev.ua
http://www.etnolog.kiev.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації. Серія КВ. № 649 від 25.05.94.

Здано до набору 14. 08. 04
Підп. до друку 27. 09. 04
Формат 210 х 297/8
Обл.-вид. арк. 16
Наклад 850 прим.
Зам. 1209.
Друкарня ВД "Академперіодика"

Розвідки і матеріали

Нариси та етюди

Трибуна молодого дослідника

Огляди, рецензії, анотації

Хроніка

Некролог

На першій сторінці обкладинки:
Молода мати з дітьми. с. Копачів на Обухівщині.
Світлина 1914 р. Зі збірки Івана Гончара.

Редакція висловлює щиру подяку дирекції Українського центру народної культури "Музей Івана Гончара" за надану можливість публікації світлини.

АРХАНГЕЛЬСЬКЕ ЗАСЛАННЯ - ПЕРІОД СТАНОВЛЕННЯ ПАВЛА ЧУБИНСЬКОГО ЯК ЕТНОГРАФА ТА ФОЛЬКЛОРИСТА

Степан ШЕВЧУК

У довідково-енциклопедичній літературі радянського періоду про Павла Платоновича Чубинського (1839—1884) сказано, що він увійшов у науку як фольклорист, етнограф буржуазно-демократичного напряму[1]. Таке означення до прізвища вченого подавалося і в наукових коментуваннях 50-томного видання праць Івана Франка[2]. В "Истории русской этнографии" О. М. Пипіна ("Этнография малорусская") подібного ярликування ще не зустрічаємо[3]. У період домінування радянської ідеології було обмаль матеріалів про формування зацікавлень Павла Чубинського народознавством, про період заслання його у північний край царської Росії лише згадувалося. Окремі прогресивні вчені намагалися об'єктивно оцінити діяльність П. Чубинського на Півночі, але їхня думка не враховувалася офіційно задекларованою кремлівською наукою[4]. Тільки нині ми можемо об'єктивно ствердити, що Павло Платонович увійшов у науку як економіст, статист, демограф, картограф, бібліограф, бібліотекознавець, правознавець, етнограф, фольклорист, режисер, актор, педагог, громадський діяч, перекладач, поет, автор поезії "Ще не вмерла Україна", що з мелодією Михайла Вербицького пройшла утиски царської, радянської систем, але, як фенікс вижила серед народу і утвердилася державним Гімном суверенної України.

1989 р. за погодженням з відділом фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського АН УРСР (нині Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України), редакції журналу "Українська культура" вдалося здійснити мандрівку "По архангельських слідах П. Чубинського" для вивчення періоду заслання, коли відбулося формування і становлення його як визначного вченого. Виконати таке завдання планувалося до ювілейної наукової конференції, присвяченої 150-річчю П. Чубинського. Але поїздка до Архангельської губернії на той час вимагала дозволу управління внутрішніх справ СРСР. Його Рівненське відділення після тривалого вивчення розгорнутої анкети моєї особистості довго затягувало з позитивною відповіддю. Остання надійшла взимку. Звичайно, крайня Північ не дуже вабила своєю суворістю, ройдою (мерзлотою), сніговими вітровіями, але минулі роки не були завадою ентузіазму українських засланців, а тому не можна було зігнорувати таку поїздку й авторові даної публікації. Навпаки, визріло прагнення відчути погодні та кліматичні умови північного краю у період короткого зимового світлового дня, наблизитися до середовища, в якому перебували засланці з України.

У Державному архіві Архангельської області донині зберігаються важливі документи із жорстокими приписами імператорів, справи П. Калнишевського, П. Єфименка, а також П. Чубинського. З останньої дізнаємося, що в 1862 р., коли йому виповнилося 23 роки, він змушений був відбувати суворе заслання. На цей період він уже здобув освіту в С.-Петербурзькому університеті, захистив дисертацію в галузі юриспруденції за матеріалами селянського побуту, етичних і звичаєвих норм ("Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии"). З листів до М. Максимовича довідуємося, що його заслали за відвідування могили Тараса Шевченка. Павло Платонович писав, що відвідував могилу Кобзаря 13 червня 1862 р. у складі групи з п'яти осіб[5]. А насправді Павло Чубинський вже привернув до себе увагу поліції ще під час похорону Т. Шевченка на Смоленському цвинтарі у С.-Петербурзі, коли виголошувалися прощальні промови. Виступали співробітник редакції журналу "Современник" Ф. Хартахай і М. Курочкін. Готувалися промовити слово вільний слухач університету Южаков, студент Чубинський. Несподівана сутичка з поліцією викликала заборону подальших промов. Цвинтар очистили

від усіх присутніх. Тривалий час поширювалася думка, що П. Чубинського "без суду" було заслано у північний край. У дослідницьких публікаціях стверджувалося, що така ухвала була винесена за складання бунтівних пісень і прокламацій, відвідування з групою молоді могили Т. Шевченка та за близькі стосунки з селянами, відстоювання справедливості до і після скасування кріпосного права, збирання фольклорно-етнографічних матеріалів на Переяславщині, Остерщині, а також в Золотоніському повіті на Полтавщині.

В Архангельському обласному архіві вдалося віднайти розпорядження государя-імператора з приписом "Секретно". В ньому вказано, що за появу у Золотоніському повіті рукописного звернення (до селян – *С. Ш.*) українською мовою, вислати П. П. Чубинського під таємний нагляд поліції до одного з повітових міст Архангельської губ. Жодних вказівок на майбутнє послаблення заслання не давалося[6].

Пристановищем для засланців та "опальних людей" стали Пінега, Мезень, Усть-Цилім, Соловки. Тут постійно перебували політв'язні. Край цей жорстокий взимку, а влітку та восени заїдають комарі, кліщі, мошка, ґедзі та сліпні. Зникають вони лише з першими морозами. У літературі краєзнавчо-туристичного змісту інколи повідомлялося, що за Петра І та Катерини II, а пізніше і за радянської влади, тут відбували покарання вільнолюбні діячі науки, мистецтва, які не сприймали жорстокої імперської політики. В Архангельський край за царизму засилали тих, хто в кінці XIX – на поч. XX ст. сприймав ідеї більшовизму (К. Ворошилов, В. Залежський, А. Піддубний та ін.). Замовчувалося, що тут був каторжанином П. Калнишевський, відбували заслання П. Чубинський, П. Єфименко та ін. Павло Платонович пробув тут сім літ.

Молодого, але багатообіцяючого вченого жандарми вважали особливо небезпечним, невиправним агітатором проти царизму, а тому вислали його під нагляд поліції в Архангельський край, за дві тисячі кілометрів від України. Чубинський прибув етапом до Архангельська 24 листопада 1862 р. Він з'явився до місцевого губернатора (свого часу хрещеного батька) Миколи Арандаренка. Від нього довідався, що в Пінезі є вакансія повітового слідчого. Павло Платонович подав заяву на заміщення цієї посади. Затвердити міг і сам губернатор, але через родинні зв'язки після заяви Чубинського М. Арандаренко особисто звернувся для розв'язання питання до Міністерства внутрішніх справ[7].

ДААО. – Ф. 1-а, Оп. 4-т. 1. – Справа № 1670. – Арк. 5.

З Петербурга надійшов дозвіл на заміщення вакантної посади П. П. Чубинським. Одночасно городничому письмовим приписом ставилося в обов'язок встановити і постійно здійснювати за П. Чубинським таємний нагляд в позаслужбових справах і, як слідчого суду, не допускати до питань, пов'язаних з поліцейською службою, а також до наукового відомства і до спілкувань з місцевим населенням.

Сучасники Павла Чубинського відгукувалися про нього як про життєрадісного, оптимістичного і захоплюючого оповідача, який в Пінезі швидко ввійшов у довіру так званої "колонії засланців". Він згуртовував освічених молодих людей до наполегливої діяльності, вважаючи їх "домашніми" (рідними). Юні, без життєвого досвіду і малозабезпечені Вишневський та Симановський навіть проживали у П. Чубинського[8]. У нього було відкрите серце до тих, хто відбував покарання за правду. До його квартири завжди поспішали, щоб почути новину, обговорити важливе питання, а подеколи й почастуватися українськими стравами. Полегшувати гнітюче заслання юнакові допомагала рідна сестра Анастасія Платонівна. Оповідають, що Павло Платонович до мешканців Півночі часто з'являвся в ошатній українській вишиванці. Його вважали душею "братства поселенців". З ними він активно співпрацював у справі розгортання краєзнавчих досліджень. У Пінезі засланці вирізнялися своєю працьовитістю. Таким чином вони прагнули зарекомендувати себе перед місцевими урядовими чиновниками та губернатором М. Гартінгом, який замінив на посаді М. Арандаренка. Після декількох зустрічей та обідів губернатор потиснув руку тільки П. Чубинському. У цей час його наглядачі та городничий, які також перебували тут, тільки подивовувалися та облизувалися[9]. Губернатор був захоплений пінезьким гуртком, а найбільше не міг нахвалитися його організатором П. Чубинським. Дослідники спадщини вченого вважають, що результативне трудове подвижництво сприяло рекомендації його для заміщення іншої посади. В Пінезі Павло Платонович перебував з 17 січня до 7 жовтня 1863 р., бо за клопотанням самого губернатора його переведено на посаду секретаря Архангельського губернського статистичного комітету. Щоб документально закріпити такий службовий перехід, знову в офіційному зверненні до Міністерства внутрішніх справ обґрунтовувалося прохання тим, що в тогочасному губернському місті не знайшлося відповідної кандидатури, а на попередню посаду в Пінезі знайдено відповідного фахівця. Одночасно з таким проханням висловлювалося таємне клопотання, щоб перевести П. Чубинського і під нагляд поліції в Архангельськ[10]. Засвідчувалося, що, як засланець, він відповідально ставиться до службових обов'язків і поводиться бездоганно. За ініціативою губернатора П. Чубинський отримав дозвіл на таке переміщення, але одночасно в імператорському дворі висловили незадоволення цим доброчинним актом. До того ж, попередню вакансію судового слідчого в Пінезі, за пізнішим свідченням губернського прокурора, не просто було заповнити[11].

У м. Архангельську П. Чубинський розгорнув активну діяльність у статистичному комітеті. Вже 22 грудня 1863 р. під його керівництвом відбувся перепис населення Архангельська. Сам ініціатор акції працював результативно. Для вивчення Архангельщини М. М. Гартінг призначив у наступному році П. Чубинського ще й на посаду працівника з особливих доручень при губернаторові і його правлінні, визначивши йому і належне матеріальне забезпечення (місячну заробітну плату 192 крб.). Така служба була вигідною Павлу Платоновичу тим, що забезпечувала часті поїздки по всій губернії, сприяла налагодженню контактів з діловими людьми, розгортанню дослідницької роботи серед місцевого населення Півночі. Тут Павло Чубинський започатковував наукові студії із статистичного вивчення краю. За його ініціативи у всіх містах і повітах губернії повсюдно заведено дворові книги, облік міграції населення та нагляд за розвитком економіки особливо вагомих напрямів.

Російський дослідник А. Попов зазначив, що, окрім місцевої статистики, П. П. Чубинський цікавився її розвитком по всій Росії. Він намагався здійснити реформу у статистиці, але це йому не вдалося, вона продовжувала розвиватися шляхом кабінетних та теоретичних міркувань, без практичних опитувань і врахування місцевої думки. А Павло Платонович прагнув надати їй наукового характеру[12].

Про своє становище в Архангельську у листі до двоюрідної сестри Олександри Кістяківської (23 грудня 1865 р.), який виявив і опублікував письменник Дмитро Чередниченко, Павло Чубинський писав: "Гірко мені думати, що іще років кілька прийдеться коротати вік у неволі, да всі одцураються, усі забудуть, що десь над Білим морем гине брат, проклинаючи долю! Вибач, серце, що докоряю Вам. Докучила лиха доля, докучила нудьга. Із рідного краю привіту не маю. Один на чужині сльози виливаю. При людях сміюся, буцімто щасливий, не хочу, щоб знали, да щоб не вразили. Еге, щоб не вразили. Бо зараз як побачать смутним, почнуть казати: "Чого Вам сумувати. Добрі люде Вас люблять, хліб-сіль маєте, хвала Богу; працюєте на користь краєві, — чого ж Вам ще треба". Такі-то утіхи, бодай їх. Люде забувають, що цего мало. Хліб маю, бо до поту, зрана до вечора працюю на його. Працюю на користь цього краю? Да хотів би працювати у рідному краї. Любити же скрізь будуть, бо недаром кажуть: добре роби, любитимуть люде. Мені хотілось би бути там, де моє миле товариство, де всі близькі серцю, — де рідне поле, де співа соловей, де стоять в гаях дуби віковічні, де широко, де весело, де степ, де криниця з вербою зеленою, похилою над криницею. Де усю ніч темнесеньку співають дівчата. А тут — лишенько. Вісім місяців зима; да й літо казнаяке. Скрізь болота та комарів без ліку. Пісні не почуєш, а хоч почуєш, дак таку, що лучче б не слухав. Тепер між засланими єсть такі, що добре співають — так і душу одведеш. Невеселе життя. Здається, що як ще довше поживу тута, то збожеволію — така нудьга. Гірш те, що не знаєш, коли повернуть додому. Оттаке то. Та нехай йому грець. Живим не треба знати про мертвеців, а я мов той мертвець. Усі мої думки, усі бажання — повинен ховати далеко у серці. Нікому їх не треба, нікому вони не корисні... Але киньмо об землю лихом! Інколи так важко, що хотів би напитися, та й то ні з ким..."[13]

За ініціативою Павла Платоновича статистичний комітет розробив і забезпечив заходи по відзначенню 100-річчя від дня смерті видатного російського вченого і поета, просвітителя — вихідця з сім'ї місцевого поморянина села Денисівки Холмогорського повіту — Михайла Васильовича Ломоносова (1711—1765). У вшануванні пам'яті вченого брав участь П. Чубинський. Дізнаємося, що за його ініціативою розгорталася велика організаційна робота по збиранню коштів на встановлення ломоносівської стипендії для навчання одного з учнів із селян Архангельської губернії, відкриття так званої "ломоносівської школи" в його рідному селі Денисівці. Згідно з розробленим для школи проектом їй визначалося готувати вчителів, неодмінно з просвітницькими ідеями відродження села. Після зібрання коштів така установа була відкрита з вивіскою "Ломоносівське училище". На її відкритті після виступу губернатора і поважних урядових осіб П. П. Чубинський мав слово з посвятою поезії[14]. Сучасники історичного освітянського дійства відзначили, що Павло Чубинський виголосив аргументовану доповідь про значимість внеску вченого у різні галузі наук XVIII ст. У своєму висновку доповідач заявив, що Росія повинна пишатися унікальним селянським самородком. Одночасно Павло Платонович зробив різкий докір кабінетним науковцям за те, що вони заборгували перед світлою пам'яттю М. В. Ломоносова. Звичайно, такий виступ вороже сприйнявся присутніми чиновниками.

Уже в перший рік діяльності "Ломоносівського училища" до навчання прилучилися 52 місцевих дівчат і хлопців. Освіту діти здобували за новою методикою викладання предметів, спрямованою на швидке засвоєння знань і вироблення власної думки у ході коментованої бесіди. П. Чубинський пишався цією школою, неодноразово відвідував її, цікавився результатами педагогічної діяльності. Як просвітитель народів Півночі він домагався від уряду додаткових асигнувань для публічної бібліотеки в Архангельську, очолив її діяльність і запровадив наукову обробку, систематизацію та доступність користування для широких верств населення. Останнє викликало опір місцевого чиновництва, яке побоювалося, щоб доступність бібліотечних книг для широкого читача не принесла "возмутительных протестов против государственности", бо "малограмотные люди не будут ограждены от пользования вредными для них сочинениями"[15]. Тільки завдяки губернаторові ці неприємності закінчилися для Павла Платоновича благополучно.

Неабиякі здібності розкрилися у П. П. Чубинського під час Печорської експедиції для дослідження природних багатств, економічних умов, історії заселення північного краю, пошуків у визначенні напрямку злиття рік Обі і Печори, злиття каналом Білого моря з Балтійським, в розробці проекту залізниці від Вятської губернії до Північної Двини. Реалізація таких планів сприяла виходу Архангельської губернії на світовий ринок, розвитку торгівлі продукцією промислів та ремесел народів Півночі, а також активізації вивезення для продажу продукції Сибіру. Здійснити експедицію разом з П. Чубинським доручалося місцевому учителеві з природознавства Ф. Д. Белінському, губернському архітекторові Д. Б. Васильєву та землеміру А. П. Соніму. З губернаторської канцелярії та поліцейського управління направлялися письмові розпорядження, звернення до Мезенського поліцейського управління надавати невідкладну допомогу названим особам і на період експедиції виконувати всі визначені ними завдання та вимоги.

Експедиція, яку очолював П. Чубинський, накреслила маршрут для дослідження через Північно-Катеринівський шлях на Чердинь, а звідти водною системою через волоки від річки Волостиці до самої Печори. Під час експедиції передбачалося виконати великий обсяг робіт: детально дослідити економіку краю, а саме стан і перспективи розвитку землеробства, тваринництва, оленярства, річкові, лісні та інші промисли; вивчити торгові зв'язки з сусідніми губерніями; визначити вигідні місця для майбутніх поселень, джерела їх забезпечення; скласти етнографічні особливості племен, які заселяли край; зібрати відомості про стан Печорського порту, його вигоди та невигоди; висловити міркування про розвиток економічних особливостей краю, торгівлю з іншими околицями Росії; укласти план для будівництва шляху через Печорський край на південь до Пермі і Вятки[16]. Сам Павло Платонович Чубинський зазначав, що в ході цієї експедиції укладав карти без посилання на вже існуючі, а на базі достовірно зібраних відомостей. Тому до новоствореної карти було внесено більше сотні островів, близько 180 річок, які раніше картографами не фіксувалися[17].

П. Чубинський особисто брав участь у роботі комісії з опрацювання планів майбутньої Вятсько-Двинської дороги, в укладанні програм з вивчення стану та розвитку хлібної торгівлі. Російське географічне і Вільне економічне товариства споряджали експедицію для дослідження хлібного виробництва і торгівлі хлібом у Росії. Секретареві Архангельського губернського статистичного комітету П. П. Чубинському доручалося вивчити це питання у басейні Північно-Двинська, до яко-


Министерство внутренних дел

ДААО. – Ф. 1-а, Оп. 4-т. 1. – Справа № 1670. – Арк. 59.

го належали Архангельська і Вологодська губернії, Чердинський повіт Пермської, Білозерський, Кирилівський повіти Новгородської, Пудожський, Ветгорський, Каргопольський Оленецької губернії. За короткий проміжок часу надійшов звіт про результати дослідження лляного виробництва. Він був рекомендований для друкування в Російському географічному товаристві в 1867 р. У ньому розглянуто питання вирощування хлібних культур та льону. Зібрані узагальнення П. Чубинський надіслав у Вільне економічне товариство. Вагомі дослідження спонукали правління Російського географічного товариства у С.-Петербурзі викликати Павла Платоновича для усного звіту та додаткових обґрунтувань перед ученими столиці. 14 січня 1869 р. він виїхав з Архангельська виконати почесне доручення. Ґрунтовна та аргументована інформація П. П. Чубинського викликала активне обговорення і схвалення науковцями столиці. Ряд документів засвідчують, що за клопотанням Російського географічного товариства перед імператором ставилася вимога відзначити Павла Платоновича високою нагородою — орденом Станіслава другого ступеня з імператорською короною. Така нагорода надавала всій родині право привілейованого дворянського стану. Імператор відхилив прохання про відзначення засланця, погодився лише на те, щоб з Петербурга Павло Платонович не повертався в Архангельськ. Одночасно було знято офіційний нагляд поліції за ним і дозволено повернутися в Україну.

Ознайомившись з колекцією "Архангельських губернских ведомостей" шістдесятих років XIX ст., маємо змогу повніше розкрити активну діяльність П. П. Чубинського періоду заслання, грані його подвижництва в галузі науки для народів півночі Росії. Якщо в 1861, 1862 роках сторінки газети рясніли урядовими ухвалами, об'явами, відомостями про посадові переміщення, то з приходом до редакції Павла Чубинського "Архангельські губернські відомості" почали публікувати краєзнавчі матеріали та етнографічні описи. У статті М. Вороніна "Архангельськ и его жители" серед природознавчого опису констатувалося, що місцеві мешканці різних станів не зберегли якихось особливих обрядових традицій, пісень до родин, хрестин та поховання. Повідомлялося, що Архангельськ лише оживає винятковим та самобутнім музикуванням з вигуками на вулицях міста при святкуванні масниці. В публікації давалися цікаві свідчення, як на санях міськими околицями возили човни, заповнені костюмованим людом[18].

Отримавши з жовтня 1863 р. посаду секретаря губернського статистичного комітету, Павло Платонович через газету мобілізовував молодих освічених людей, які відбували під наглядом поліції заслання, до складання описів, статей історичного, географічного, етнографічного змісту із статистичними матеріалами. За кожний опублікований аркуш надавалася винагорода 10—20 крб. сріблом. Вміщувалися у пресі звернення, щоб читачі надсилали і нові археологічні, етнографічні відомості. Газета популяризувала діяльність губернського статистичного комітету, внесок краєзнавців у вивчення рідної місцевості, оповідала про заохочення публікацій краєзнавчих матеріалів у "Пам'ятній книзі на 1864 рік". Звичайно, це спонукало здібних фахівців до написання статей. Дозволялося також публікувати матеріали про край і засланцям. Павло Платонович завжди виступав їх захисником. Показовим є ставлення до історика, етнографа, фольклориста, мовознавця, дослідника звичаєвого права Петра Єфименка (1835—1908), який також відбував заслання на Архангельщині. За сприяння Павла Платоновича "Архангельські губернські відомості" вміщують статті Петра Савича. Тільки в 1863 р. друкувалися "Челобытье вотчины святейшого патриарха мирского посыльщика Саввы Ворсина, и при том выписка и список грамоты", "Царския жалованныя грамоты 1615 и 1665 г. на деревню Пожарище", "Демонология жителей Архангельской губернии", "Обереги и подхолы", "Загадки", "Пословицы и поговорки", "Областные слова", "Слова, вошедшия из южнорусского языка", "Икота и икотцы", "Опыт изъяснения народных памятников" та ін. Для матеріальної підтримки за ґрунтовні дослідження П. Єфименкові було виділено 50 крб. сріблом, щоб він і надалі розгортав наукові студії.

Щоб П. П. Чубинського не звинувачували за надмірне сприяння засланцям у публікаціях матеріалів, він запровадив обговорення надісланих матеріалів на засіданнях членів губернського комітету. Тільки після таких обго-

ворень достовірні і важливі для науки матеріали допускалися до друку в "Архангельских губернских ведомостях". Найбільше заборон зазнавали матеріали Петра Єфименка. Дискутувалися статті щодо тлумачення народних свят, Юрієвого, Миколиного днів, які розкривали унікальність давніх повір'їв, що мали ареал поширення по всій Росії. Учасники дискусії не погоджувалися друкувати подібні дослідження в "Пам'ятній книзі", але П. П. Чубинський переконливо доводив актуальність таких наукових студій, їх вагомість для історії народознавства.

Найгострішими були дискусії щодо матеріалів Петра Єфименка про народні заклинання. Один із рецензентів Г. Михайлов зневажливо констатував, що автор дослідження "од младенческого состояния народов и первых воззрений человека на природу, восходя через дуализм, политеизм и монотеизм до последнего языческого славянского бога Перуна, доискивается следов древних верований в нашей христианской эпохе и на этот раз — в существующих в народе заклинаниях. Итак, статистический комитет не возлагал на него этнографического труда, который имея значение в науке, не может иметь приложения к жизни..."[19] Тоді Чубинський повторно доручив дослідження П. Єфименка іншому рецензентові. Останній на одному з засідань дещо позитивніше відгукнувся про дослідницький матеріал, але все-таки не схвалив до друкування. Проте тенденційні думки не завадили сміливому секретареві відстояти працю Єфименка та особисто підписати її до друку.

Павло Чубинський об'єктивно критикував губернський комітет за недопрацювання в розгортанні досліджень місцевого краю, низький рівень зібраних статистичних відомостей, які включалися до "Пам'ятної книги за 1863 рік". Щоб губернський комітет працював результативніше, він склав ґрунтовну програму збирання матеріалів, переконав затвердити її і розгорнути за нею збір статистичних та етнографічних відомостей.

З приходом П. П. Чубинського в редакцію "Архангельских губернських ведомостей" "Пам'ятна книжка" з невеличкого статистичного довідника перетворилася на "Труды Архангельского губернского статистического комитета" (в двох частинах). Якщо у першій друкувалися довідкові матеріали, то в другій вміщувалися географічні, топонімічні, етнографічні, фольклорні, статистичні та сільськогосподарські описи губернії. Підготовлена програма збору матеріалів настільки активізувала фіксацію місцевих описів, статистичних відомостей, що останні змушені були вміщувати у "Памятных книгах", інші — у вищеназваних "Трудах".

Особливий резонанс для пожвавлення фольклорно-етнографічного вивчення народів Півночі мали розроблені та опубліковані Павлом Чубинським та Петром Єфименком програми збору матеріалів про звичаєве право, статистику та етнографічні описи. Саме архангельські програми стали основою для підготовки і виконання завдань експедиційного вивчення Південно-Західного краю 1869—1870 рр.

П. П. Чубинський під час заслання в Архангельській губернії набув наукового досвіду у різних галузях: в економічному, статистичному, етнографічному, фольклористичному вив-



З колекцій ДААО / Замальовки Фонду № 1-А.

ченні народів Півночі. Активна праця зробила популярним його прізвище не тільки на Архангельщині, але і в наукових колах С.-Петербурга, Москви. Заслуговують на популяризацію його публікації:

— Отчет о деятельности Архангельского губернского статистического Комитета за 1864 год // Архангельские губернские ведомости (далі — АГВ), 1865. — № 4.

— Список статей, помещенных в "Архангельских губернских ведомостях" по части истории, географии, этнографии и статистики губернии с начала издания их в 1838 году по 1 января 1865 года // АГВ, 1865. — № 9, 10.

— Празднование столетней памяти М. В. Ломоносова в Архангельской губернии // АГВ, 1865. — № 17, 18, 19, 20.

— Программа для географического и естественно-исторического описания губернии // АГВ, 1865. — № 28.

— Солеварение в Архангельской губернии // Труды императорского Вольно-Экономического общества, 1866. — Т. IV. — Вып. I. А також в АГВ, 1867. — № 15, 16, 17.

— Статистико-этнографический очерк Корелы // Труды Архангельского губернского статистического комитета за 1865 г. — 1866. — Кн. 2. — С. 65—134.



Павло Платонович Чубинський

— Статистика рождений, браков и смертности по г. Архангельску за 10 лет // Труды Архангельского губернского статистического комитета за 1865 г. — 1866. — Кн. 2. — С. 135—174.

— Статистика рождений, браков и смертностей в уездных городах и посадах Архангельского губернского статистического комитета за 1865 г., 1866. — Кн. 2. — С. 175—207.

— Обозрение главнейших ярмарок в Архангельской губернии // Труды Архангельского губернского статистического комитета за 1865 г., 1866. — Кн. 2. — С. 208—246.

— Отчет о деятельности Архангельского губернского статистического комитета за 1865 г. // АГВ, 1866. — № 2, 3.

— Записка о статистических съездах // АГВ, 1866. — № 13.

— Отчет комиссии по исследованию Печорского края. — Архангельск, 1867.

— Виды хлебов, производимых в Архангельской губернии, с показанием количества каждого // Труды императорского Вольно-экономического общества, 1867. — Т. I. — Вып. 4.

— О промышленном состоянии Севера Европейской России и мерах к его развитию // Записки для чтения, 1867. — № 10—11. — С. 289—372.

— Отчет о деятельности Архангельского губернского статистического комитета за 1866 г. // АГВ, 1867. — № 2, 5, 34.

— Печальные вести о состоянии сплава товаров по р. Югу // АГВ, 1867, № 28.

— По поводу журналов заседания III отделения императорского Вольноэкономического общества, 20 и 28 марта // АГВ, 1867. — № 31.

— Отделка щетины в г. Устюге // АГВ, 1867. — № 33.

— Северо-Двинское пароходное общество и его деятельность // АГВ, 1867. — № 35.

— Учебно-ремесленное училище в Емецком селении // АГВ, 1867. — № 40.

— Один из неведомых распространителей грамотности в народе // АГВ, 1867. — № 52.

— Северо-Екатеринский путь // АГВ, 1867. — № 67, 71.

— Об исследовании хлебной торговли по Северо-Двинскому бассейну // Труды императорского Вольно-экономического общества, 1868 г. — Т. II. — Вып. II.

— О Вятско-Двинской дороге // АГВ, 1868, № 14, 15.

— О состоянии Архангельской публичной библиотеки // АГВ, 1868, — № 18.

— Несколько слов о положении народного образования // АГВ, 1868. — № 28, 29.

— Проект устава и записка о необходимости общества сельского хозяйства в Архангельской губернии // АГВ, 1868. — № 32.

— Льготы, дарованные корелам // АГВ, 1868. — № 48.

— Ответ на статью межевщика Лебедева, напечатанную в 127 номере "Биржевых Ведомостей" // АГВ, 1868. — № 49.

— К поморам о взаимном страховании и проект устава Беломорского общества взаимного страхования судов и грузов // АГВ, 1868. — № 73.

— Смолокурение в Архангельской губернии // АГВ, 1868. — № 74.

— Стихотворение на открытии Ломоносовского училища в деревне Денисовке // АГВ, 1868. — № 80.

— По поводу неурожая в Архангельской губернии // АГВ, 1868. — № 81, 82.

— О "Сборнике народных юридических обычаев Архангельской губернии", составленном П. Ефименко // Известия императорского Русского географического общества, 1869. — Т. V. — Вып. I.

— О хлебной производительности и торговле в бассейне Северной Двины // Известия императорского Русского географического общества, 1869. — Т. V. — Вып. I.

— Разбор книги П. Ефименко "Сборник народных юридических обычаев Архангельской губернии" // Юридический Вестник, 1868. — № 4.

— Отчет Архангельского губернского статистического комитета за 1867 и 1868 годы // АГВ, 1869. — № 17, 18, 20—27.

— Отчет о льноводстве, льняном производстве и льняной торговле в Северном районе // Труды экспедиции, снаряженной императорским Вольно-экономическим и Русским географическим обществами для исследования хлебной торговли и производительности в России. — СПб., 1870. — Вып. 2. — С. 71—153.

— О состоянии хлебной торговли и производительности в Северном районе // Труды экспедиции, снаряженной императорским Вольно-экономическим и Русским географическим обществами для исследования хлебной торговли и производительности в России. — СПб., 1870. — Т. I. — Вып. 6. — С. 495—775.

Повний бібліографічний покажчик праць П. Чубинського свого часу опублікував у "Київській старовині" П. Єфименко, але в ньому відсутня конкретика достовірних джерел за архангельський період[20].

Праці П. П. Чубинського своєю ґрунтовністю та достовірністю звернули увагу дослідників статистики, етнографії, фольклору вчених товариств. В архангельський період життя Чубинський обирається членом-кореспондентом Імператорського московського товариства сільського господарства, членом-співробітником імператорського Вільно-економічного товариства, членом-співробітником Імператорського Російського Географічного товариства, дійсним членом Товариства любителів природознавства, антропології та етнографії при Московському університеті. Архангельський період діяльності увінчався відзначенням вченого срібною медаллю Імператорського Російського географічного товариства.

Можемо подивуватися, звідки П. Чубинський черпав енергію, ентузіазм, відданість своїй праці, подвижництво для науки. На думку О. Пипіна, потаємне джерело в тому, що в шістдесятих роках XIX ст. був новий етап суспільства і самого уряду, коли "в найблагородніших головах і серцях виростали глибокі наміри служити народові, присвятити йому свою працю і знання, коли з небувалою до тих пір силою стало розвиватися вивчення народного життя і коли разом з цим оживилися давно забуті місцеві елементи"[21]. Своїми дослідженнями Павло Чубинський спонукав до реформи у статистиці, до активізації фольклорно-етнографічних досліджень у Росії, бо раніше вони здебільшого базувалися на кабінетних, теоретичних обґрунтуваннях без опитування місцевого населення. Останнім він надав глибокої науковості. Достовірні статистично-етнографічні матеріали спонукали уряд царської Росії розробляти проекти на поліпшення економічного становища народів Півночі.

Для завершення характеристики наукових студій Павла Платоновича на Архангельщині наведемо рядки з його листа, які свого часу подав дослідник українського звичаєвого пра-

ва, етнограф Олександр Кістяківський: "Сім літ я трудився на півночі для російської науки та уряду. Не стану перераховувати моїх праць, але вони показали, наскільки я цікавився населенням великоруського і фінського племен. Окрім етнографії, я торкнувся усіх галузей економічного побуту народу, і мої замітки з цих питань послужили предметом багатьох представлень гг. губернаторів; мені навіть до цих пір доводиться зустрічати в газетах урядові розпорядження, викликані давніми представленнями, які виникали за моєї ініціативи. Я працював на півночі без утоми і довів мою любов російському народові"[22].

м. Рівне

Література

1 Українська радянська енциклопедія. — К., 1964. — Т. 16. — С. 226; Советская историческая энциклопедия. — М., 1976. — Т.16. — С. 86; Большая советская энциклопедия. — М., 1985. — Т. 12. — С. 12 та ін.
2 *Франко Іван.* Твори в 50 т. — К., 1980. — Т. 28. — С. 377.
3 *Пыпин А. Н.* История русской этнографии. — В 4 т. — СПб., 1891. — Т. 3 (Этнография малорусская). — С. 347—356.
4 *Попов А. Н.* П. П. Чубинский на Севере: (К 30-летию со дня смерти) // Известия Архангельского общества изучения Севера, 1914. — № 3. — С. 75—84; *Фруменков Г. Г.* Павел Платонович Чубинский (К 150-летию со дня рождения) // Памятные даты Архангельской области, 1989 год. — Архангельськ, 1988. — С. 17—19 та ін.
5 *Одарченко Петро.* Українська література: Зб. вибр. ст. — К., 1995. — С. 301.
6 Державний архів Архангельської області (далі: ДААО). — Ф. 1-а, Оп. 4 — т. 1. Справа № 1670. — Арк. 1.
7 ДААО. — Ф. 1-а, Оп. 4 — т. 1. Справа № 1670. — Арк. 5—6.
8 *Попов А. Н.* П. П. Чубинский на Севере... — С. 74—75.
9 *Там само.* — С. 76.
10 ДААО. — Ф. 1-а, Оп. 4 — т. 1. Справа № 1670. — Арк. 15.
11 *Там само.* — Справа № 858. — Арк. 5.
12 *Попов А. Н.* П. П. Чубинский на Севере... — С. 78—79.
13 *Чубинський П. П.* Сопілка: Поезії, переклади / Упор., підготов. текстів та ст. Д. Чередниченка. — К., 2001. — С. 7—8.
14 Архангельские губернские ведомости, 1868. — № 80.
15 *Попов А. Н.* П. П. Чубинский на Севере... — С. 79.
16 ДААО. — Ф. 211. Оп. 1 — т. 1. Справа № 91. — Арк. 5—6.
17 *Чубинский П.* Отчет Архангельского статистического комитета за 1867 и 1868 годы. — С. 27—28.
18 *Воронин М.* Архангельск и его жители. — Архангельские губернские ведомости, 1863. — 16 марта.
19 Архангельские губернские ведомости, 1865. — № 24.
20 *Ефименко П.* Библиографический указатель трудов П. П. Чубинского // Киевская старина, 1884, май. — С. 138—142.
21 *Пыпин А. Н.* История русской этнографии. — В 4 т. — СПб., 1891. — Т. 3 (Этнография малорусская). — С 335.
22 *Кистяковский А.* Павел Платонович Чубинский // Киевская старина, 1884. — Февраль. — С. 349.

ФОЛЬКЛОРИСТИЧНА ТА ЕТНОГРАФІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ

Ярослав МАЛИК

Значною подією у житті України стало перевидання "Українських народних дум" Катерини Грушевської, здійснене 2004 року Інститутом мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. У ґрунтовній передмові доктора історичних наук, чл.-кор. НАН України Г. А. Скрипник йдеться і про трагічну долю самої Катерини Грушевської, і про історію корпусу українських народних дум, що їх було вилучено з усіх бібліотек. Перевидання корпусу, на думку авторки передмови, сприятиме успішній реалізації розпочатої Інститутом підготовки видання 5-томного корпусу українських народних дум.

Ще років десять-п'ятнадцять тому ім'я Катерини Грушевської не згадувалося в жодному доступному підручнику чи енциклопедії. Лише у першому томі "Української літературної енциклопедії" (Київ, 1988) можна прочитати декілька скупих рядочків. Проте сьогодні, коли повертаємо із забуття в безсмертя імена славних синів і дочок України, маємо

віддати шану життєвому подвигу на благо України Катерини Грушевської — видатного соціолога, фольклориста і етнографа.

Народилася К. Грушевська 21 червня 1900 року у Львові. За станом здоров'я освіту здобула вдома. З великим задоволенням вивчала Кулюся (так пестливо називали Катерину в сім'ї) українську мову та літературу, історію, фольклор та етнографію. Значну увагу звертала на вивчення європейських мов. У 1917—1918 рр. вивчала правознавство у Київському університеті. У зв'язку з еміграцією батька навесні 1919 р. продовжила навчання у Женевському університеті.

Навчаючись у Женевському університеті, Катерина Грушевська розпочинає активну наукову роботу. Зокрема, бере участь у Семінарі вивчення примітивної культури, що працював під керівництвом М. С. Грушевського в організованому ним в еміграції "Українському соціологічному інституті". Результатом роботи молодої дослідниці став вихід у 1923 р. першої її наукової праці "Примітивні оповідання, казки і байки Африки й Америки".

З поверненням у 1924 р. сім'ї Грушевських в Україну, у Держвидаві України вийшла друга ґрунтовна праця К. Грушевської "З примітивної культури". Тут вона вже виступала як зрілий дослідник.

Починаючи з 1924 р. К. Грушевська активно співпрацювала з науковими установами Всеукраїнської Академії наук, створеними М. С. Грушевським, зокрема в Культурно-історичній Комісії та Комісії історичної пісенності, а в 1925 р. очолила новостворений Кабінет примітивної культури. З великою енергією береться вона за втілення у життя програми збирання фольклорного і соціально-побутового матеріалу, залучає до цієї роботи громадськість, зокрема вчителів, розробивши для них спеціальні пам'ятки. Разом з тим, К. Грушевська вела заняття з групою фольклористів, за дорученням Лондонського антропологічного інституту розробила програму збирання матеріалів народного сонника в Україні. Одночасно веде всю кореспонденцію історичних установ ВУАН із закордонними науковими установами. На сторінках відновленого журналу "Україна" майже в кожному номері публікуються повідомлення та критичні оцінки новинок західноєвропейської літератури з питань соціології, етнографії та фольклору.

Завдяки особистим організаторським здібностям, К. Грушевській вдалося згуртувати колектив однодумців, які, працюючи в інших установах Академії наук, все ж знаходили час для дослідження фольклору, звичаїв та побуту українського народу. Активними помічниками й однодумцями К. Грушевської стали Климент Квітка, Василь Денисенко, Василь Кравченко, Борис Лозовський та інші. У роботі комісій взяли активну участь академік П. Тутковський, академік Ф. Колесса, Ф. Савченко, К. Копержинський, П. Глядківський, Л. Шевченко, Т. Гавриленко, Є. Смоленська. Оцінюючи здобутки, М. С. Грушевський підкреслював, що "свою роботу вони проводять енергійно, планово, методично, нароблячи революційним ентузіазмом нашої будівничої доби брак матеріальних засобів. Всякими способами стягають біжучу світову літературу, з мінімальними засобами відбувають наукові екскурсії, жваво дебатують методичні і організаційні питання в надії їх реалізації, і я сподіваюсь, що цей енергійний молодняк таки дочекається засобів реалізації поставленої програми"[1].

Незважаючи на труднощі, під керівництвом Катерини Грушевської, поряд з дослідженням Київсько-Прип'ятського Полісся, було організовано ряд експедицій на Запоріжжя й Чернігівщину. Матеріали Комісії поповнювалися розшуканими рукописними фольклорними збірниками, записаними ентузіастами ще до революції, а також матеріалами, надісланими від кореспондентів із різних місць України. Катерина Грушевська звертала особливу увагу на якість матеріалу кореспондентів, керувала їхньою роботою. Для цього вона розробила програми для збирання фольклорного і соціально-побутового матеріалу[2].

Розпочавши із дослідження соціального побуту і фольклору, К. Грушевська дедалі більше скеровує роботу комісії на вивчення питань устрою первісної передкласової громади та її господарської діяльності, впливу цієї діяльності на світогляд, дослідження обрядового календаря та обрядовості на загал. У 1926 р. під її керівництвом почав виходити квартальний журнал "Первісне громадянство і його пережитки на Україні". На сторінках журналу на основі використання джерел світової скарбниці, висвітлювалася соціальна праісторія України, тобто взаємини людей в той період, куди

не сягала людська історія, пережитки примітивного господарства в обрядовості і світогляді українського народу, народна творчість в соціологічному аспекті в її зв'язках з громадським життям у давніх та нових умовах.

У цей період проявляється надзвичайно висока творча активність молодої дослідниці. На сторінках редагованого нею журналу "Первісне громадянство" вона опублікувала праці "Дума про пригоду на морі поповича. Причиною до дослідження звичаїв, зв'язаних з подорожуванням", "Спроби соціологічного пояснення народної казки", "До нових матеріалів про первісний монотеїзм" та інші.

Часопис "Первісне громадянство" сприйнято з великою увагою в наукових колах як в Україні, так і поза її межами. Познайомившись із журналом, один із науковців писав до Катерини Грушевської з Москви: *"Із всіх наших організаторів Ви перші здійснили ідею "товстого" дослідницького журналу"*[3]. *"Сердечно дякую Вам за Ваші книжки "Первісне громадянство", — писав В. Кравченко із Житомира. — Як не дивно, а я, старший, учусь по них. Самий підбір статей такий добірливий, остільки навчаючий, що я не відважився б поділити їх на якісь категорії, що мають назву "кращі" або "гірші" [...] На Вашому "Перв(існому) гром(адянстві)" я примушую й молодь, що працює за моїм керівництвом, учитись"* [4].

Поряд з цією велетенською роботою К. Грушевська приділяє якнайбільше уваги дослідженню українських народних дум та підготовці їх повного корпусу, про плани видання якого оголосив М. С. Грушевський на ювілейних зборах у 1924 р. з нагоди 50-річчя виходу "Исторических песен малорусского народа" В. Антоновича та М. Драгоманова[5].

Під керівництвом Катерини Грушевської розгорнулася багатопланова пошукова робота та опрацювання народних дум. Поряд з упорядкуванням уже опублікованих, вдалося розшукати чимало нових записів. Так, надзвичайно цінні записи прислали Олена Пчілка з Поділля, С. Курило із Сосницького повіту на Чернігівщині, Б. Луговський з Чернігова, В. Кравченко, М. Гайдай, Н. Дмитрук з Волині, Є. Сіцінський, Ю. Філь і М. Недужа з Кам'янеччини. Праця з підготовки збирачів народної творчості, що їй велику увагу приділяла К. Грушевська, не пропала марно.

Перший том корпусу українських народних дум обсягом понад 50 друкованих аркушів вийшов наприкінці 1927 р. за редакцією К. Грушевської, а також з її вступною статтею, що займала майже половину тому. В томі опубліковано тексти тринадцяти дум з науковим апаратом. Рецензенти, оцінюючи це видання, визнали його найзначнішим не тільки в галузі історичної пісенності, а й всієї української фольклористики за останнє десятиріччя[6].

1927 рік увінчався ще однією знаменною подією в житті К. Грушевської — її обрали дійсним членом філологічної секції Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка у Львові[7]. Це стало визнанням її наукових заслуг у міжнародному масштабі.

Раділо серце М. С. Грушевського за успіхи дочки на науковій ниві. "Одну потіху маю — в своїй доньці, котра дуже гарно працює науково і в декотрих галузях наукової праці починає мене зовсім добре заступати"[8], — писав він у листі до Є. Фариняка у США в 1927 р.

Але наукова робота для К. Грушевської лише починалася. Другий том повинен був вмістити всі наступні відомі оригінальні тексти дум. Третій, що його готував відомий дослідник народних дум зі Львова Філарет Колесса, призначався на музичні записи мелодій народних дум та їх дослідження. У четвертому мали бути опубліковані думи із доповненням текстів новими варіантами. П'ятий і шостий томи призначалися дослідженню паралелей і з'ясуванню основних мотивів цієї історичної поезії. Публікація повного корпусу українських народних дум мала стати невмирущою окрасою нашої науки, за висловом М. С. Грушевського, "великим атракціоном української культури в очах слов'янського і західного світу"[9].

Було ясно, що досягти світових успіхів у наукових дослідженнях можна було, лише розширивши міжнародні зв'язки. К. Грушевська перша з українських вчених здійснила за власний рахунок закордонну наукову поїздку.

Виїхала К. Грушевська за кордон наприкінці грудня 1927 р. Там пробула 6 місяців. Виїхавши з Києва хворою, опинилася перед необхідністю негайного лікування. Відновилася хвороба легенів. Три з половиною місяці вона провела на лікуванні в санаторії Ортман в Австрії. Проте і в період лікування, у межах доступних засобів, послуговуючись фондами віденських

бібліотек, вона написала ряд наукових досліджень, зокрема "З примітивного господарства. Кілька завважень про засоби жіночої господарської магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства", "Про жебрацькі обходи" (для збірника на пам'ять В. Гнатюка, що готувався НТШ у Львові) та інші.

Після лікування в Австрії К. Грушевська здійснила подорожі до Франції та Німеччини, де ґрунтовно ознайомилася з організацією досліджень у Французькому Етнологічному інституті в Парижі та з фондами "Народознавчого музею" у Берліні. Перебування К. Грушевської у Відні, Парижі й Берліні мало вагомі наслідки. Вона не тільки ввела співробітників ВУАН у коло найновіших досягнень європейської науки, а й зацікавила західноєвропейських вчених досягненнями й науковими планами українських вчених. Відомі західні вчені стали співробітниками видань Історичної секції ВУАН. Серед них П. Ріве (Париж), Менгір (Відень), Нідерле (Прага) та інші.

Західні вчені докладали зусиль в залученні українських вчених до участі в своїх виданнях, з'їздах, виставках. Так, за рекомендацією відомих вчених, організаційні комітети ряду виставок, що намічалися, звернулися до К. Грушевської за допомогою та консультаціями з питань українського народного мистецтва[10].

Закордонне наукове відрядження К. Грушевської дало нові імпульси в її дослідженнях. На сторінках "Первісного громадянства" поряд з підготовленими за кордоном вона опублікувала нові дослідження — "До вивчення статевих громад в первіснім суспільстві", "Навколо дикунової душі", готує велику працю про форми обміну в примітивнім господарстві. "Се дуже цінні праці, — писав М. С. Грушевський, — які ставлять дуже цінні поправки до існуючих в науці поглядів, а їх українські факти кидають яскраве світло на малодосліджені питання соціальної передісторії України, мало або зовсім не освітлені історичними джерелами"[11].

Разом з Катериною Грушевською успішно працювали й інші дослідники. В. Денисенко глибоко вивчав тему про роль колективу у випадку смерті його члена. Ф. Савченко вивчав форми кумівства й побратимства. К. Копержинський аналізував старі народні святкові обряди українців у зв'язку з історією їх господарства. Це були серйозні досягнення в галузі соціології та етнографії, які роблять честь українській науці, хоча через брак коштів було обмаль польових дослідників. Але й цим проблемам належну увагу приділяє К. Грушевська. Вона читає для аспірантів та наукових працівників курс: "Методологія комплексного обслідування" й веде на цю тему науковий семінар[12].

Поряд з цим К. Грушевська продовжує роботу над другим томом корпусу "Українських народних дум". Завершено роботу над ним в 1929 р., але вийшов у світ він лише в 1931 р., проте невдовзі був вилучений з продажу. Другий том, як і перший, містив велику передмову упорядника та тексти двадцяти дум з науковим апаратом до них.

З кінцем 20-х років настав важкий період у діяльності ВУАН. У 1930 р. відбувся процес у справі так званої "Спілки Визволення України", що її нібито очолював віце-президент Академії С. О. Єфремов. Припинялися видання історичної секції ВУАН — журнали "Україна", "Первісне громадянство", інші серійні видання. Тоді ж під претекстом реорганізації, разом з іншими відділами, закрито комісію історичної пісенності, культурно-історичну, Кабінет примітивної культури, з яким активно співпрацювала К. Грушевська. Історичні установи, якими керував М. С. Грушевський, обслідувало ряд комісій. Стало ясно, що щупальця ДПУ добираються до нього. Про це свідчили і арешти, які почалися навесні 1931 р. М. С. Грушевського відправлено у довготривале відрядження в Москву, а насправді на заслання. Його супроводжувала дочка Катерина[13].

У Москві К. Грушевська взяла на себе основний тягар допомоги батькові в науковій роботі. Вона збирала в архівах необхідні йому документи і матеріали, вдома допомагала їх упорядковувати. За її безпосередньої допомоги М. С. Грушевський закінчив сьомий, восьмий і частину дев'ятого тому "Історії української літератури", готував десятий том "Історії України-Руси". Уся ця робота проходила в надзвичайно важких умовах і під безнастанним наглядом НКВС.

25 листопада 1934 р. під час відпочинку в Кисловодську М. С. Грушевський несподівано помер. За урядовою постановою його поховано в Києві, на Байковому кладовищі, а за його сім'єю був закріплений їхній власний будинок. Нарком освіти УРСР на підставі прохання ВУАН утворив комісію по вивчен-

ню наукової спадщини академіка М. С. Грушевського. Для роботи в цій комісії була запрошена Катерина Грушевська.

Одержавши таке відповідальне завдання — упорядкувати і підготувати до друку рукописи батька, К. Грушевська з головою поринула в роботу. Протягом року вона упорядкувала і видала першу частину десятого тому "Історії України-Руси" (він був одразу ж вилучений з обігу). В наступному 1937 р. упорядкувала шостий том "Історії української літератури", який готувала до друку в Інституті літератури ім. Т. Г. Шевченка, де вона тепер була науковим співробітником. В 1938 р. готувала до друку сьомий том "Історії української літератури".

"Працювала вона, — писала потім мати, — можна сказати безперервно, не виїжджаючи на літній відпочинок, і це тому, що хотіла якнайкраще і найшвидше виконати заповіт батька. Тому і відклала остаточну обробку своїх наукових праць. Вона від природи хвороблива, а посилена праця без відпочинку ще сильніше підірвала її здоров'я"[14].

В Україні в цей період з новою силою розгорнулися репресії, скеровані, в першу чергу, на знищення української інтелігенції. Чорне крило не оминуло й К. Грушевської. Щоб бути об'єктивними і передати цю страшну трагедію тих днів, будемо послуговуватися документами, які почерпнуті з Центрального історичного архіву в Києві та архіву КДБ УРСР. Почнемо з документа, який був заготовлений працівниками НКВС напередодні арешту. Цей документ особливо характерний для розуміння, як тиражувалися справи у цьому відомстві.

За свідченнями арештованого колишнього професора Київського держуніверситету Штепи, Грушевська є учасником антирадянської української націоналістичної організації і в своїй антирадянській діяльності була зв'язана з Любченком, Затонським і Поповим.

Грушевська, як подає Штепа, зв'язана з націоналістичними організаціями у Львові і Празі.

Штепа свідчив: "Мені відомо, що Грушевська Катерина Михайлівна постійно підтримує зв'язок із Львовом, з розміщеними там націоналістичними організаціями УНДО, Науковим товариством ім. Т. Г. Шевченка та ін.

Головним її кореспондентом являється чоловік її кузини, відомий політичний діяч українського націоналізму в Польщі, член УНДО, зв'язаний з іншими націоналістичними колами (мається на увазі Михайло Мочульський. — *Я. М.*).

Грушевська мені сказала, що вона в переписці із своїми закордонними кореспондентами користується шифром, який зводиться до використання домашньо-родинних позначень або вказівок на погоду. Грушевська Катерина використала свою поїздку по Західній Європі для зміцнення зв'язків з націоналістичними організаціями Польщі і Чехословаччини, в особі ОУН і УВО.

Відомості, що поступали від учасників контрреволюційної організації, пересилалися Грушевській за кордон під виглядом родинної переписки, завдяки чому Грушевська відіграє в націоналістичній організації дуже важливу роль передаючої і зв'язуючої ланки між місцевими її групами і закордонними організаціями".

"Грушевська Катерина є дочкою одного з видатних керівників української контрреволюційної націоналістичної організації Грушевського — колишнього голови українського уряду при Центральній Раді (М. С. Грушевський був головою Центральної Ради, а головою уряду був В. Винниченко. — *Я. М.*).

Грушевська Катерина жодного вченого ступеня не має, звання наукового співробітника їй присвоєно самим Грушевським. За наявними даними, вона в 1927 р. виїжджала за кордон.

Грушевська К. М. підлягає арешту.

Начальник III відділу УДБ НКВС УРСР капітан держбезпеки Ратинський"[15].

Цей документ вирішив долю К. Грушевської. До ролі К. Штепи ми ще повернемося.

Маховик знищення був запущений і працював. 10 липня 1938 р. оперуповноважений III відділу УДБ НКВС УРСР Митрушин на підставі цієї довідки розпорядився К. Грушевську арештувати. Санкціонував постанову бригвоєнюрист Потьомкін. Арешт було здійснено того ж дня. Щоб арештувати хворобливу дівчину, що жила зі своєю старою матір'ю, прибуло більше десятка озброєних осіб. Під час арешту з кімнати К. Грушевської забрано книги, її рукописи та різні виписки й замітки, а також рукописи батька, над якими вона тоді якраз працювала[16]. Треба відзначити, що ордер на обшук і арешт був виписаний лише наступного дня.

Почалися довгі дні перебування К. Грушевської у Лук'янівській тюрмі. Про методи слідс-

тва, та й взагалі про перші допити кримінальна справа мовчить. Вона досить "почищена". У справі між старою і новою нумерацією не вистачає мінімум 81 сторінки (майже половини). Можемо лише здогадуватися, які, як тепер висловлюються, "незаконні методи слідства" застосовувалися, порівнявши з методами в справі так званого Українського національного центру в 1931 р. Тим більше, що К. Грушевську допитував Хаєт, який разом з іншими вів слідство у 1931 р. Ось як про допити в справі УНЦ згадував у 1957 р. В. Чехович: "Мене протягом 8-9 діб безперервно допитували, при чому я не мав можливості за цей час відпочити і заснути. Використовувано також і деякі інсценізації розстрілу... Такий психологічний тиск продовжувався близько 9 місяців, і я, звичайно, не витримав, і дав зізнання, потрібні слідчому"[17]. Минав час і методика допитів "удосконалювалася".

К. Грушевській не було в чому зізнаватися. Протягом місяця вона не давала свідчень, бажаних для слідства. Але ж не витримала. 15 серпня 1938 р. під диктат Хаєта написала заяву, в якій визнала себе винною.

У справі К. Грушевської є лише один протокол допиту від 7 вересня 1938 р. В ньому вмістилося все, на що була здатна хвороблива фантазія слідчого та його великий досвід фальсифікацій кримінальних справ. У чому тільки не звинувачувалося К. Грушевську! Це і запрошення німців на Україну, і участь в засіданнях ЦК партії есерів, і вибір Чехословаччини для формування емігрантських сил з метою повалення Радянської влади в Україні, і антирадянська робота на Заході. Після повернення — підготовка повстання в Україні. Для цього переговори з П. Любченком про допомогу проникнення в Червону Армію, зв'язки з Ю. Коцюбинським, В. Затонським, М. Поповим, зустрічі з М. Бухаріним, використання етнографічних експедицій для формування повстанських кадрів. Зв'язки з галицькими націоналістами — М. Кордубою, К. Студинським, І. Крип'якевичем. І ще, і ще, і ще... У справі К. Грушевської відбилася методика роботи НКВС.

15—16 квітня 1939 р. відбувся суд над К. Грушевською. Військовий трибунал Київського особливого військового округу на закритому судовому засіданні під головуванням бригвоєнюриста Галенкова практично в основу ухвали поклав наведену нами вище підготовлену в НКВС довідку. Трибунал постановив:

"Підсудна Грушевська, емігрувавши в 1919 р., при втечі петлюрівського уряду за кордон, до повернення в 1924 р. в УРСР активно співпрацювала з своїм батьком і допомагала йому, відомому українському націоналістові, діячеві Центральної Ради і одному з керівників українських есерів, в його антирадянській діяльності за кордоном і в збиранні розбитих і вигнаних з Радянської України буржуазно-націоналістичних кадрів.

Після повернення в 1924 р. до СРСР підсудна Грушевська, будучи на позиціях буржуазного націоналізму, в своїй практичній праці, на літературно-історичному фронті проводила буржуазно-націоналістичні ідеї, ігноруючи класиків марксизму. Будучи в оточенні буржуазних націоналістів і перебуваючи в постійному зв'язку з ними, що входили в антирадянську українську націоналістичну організацію, яка існувала в системі інститутів Академії наук УРСР, академіком якої був її батько Грушевський М. С., підсудна Грушевська під час закордонного наукового відрядження протягом декількох місяців 1927—1928 рр. виконувала ряд доручень щодо зв'язків з представниками антирадянської буржуазно-націоналістичної української організації за кордоном та інформувала їх про працю, що проводилася націоналістами на культурному фронті"[18].

Звинувачення, пред'явлене підсудній Грушевській у проведенні шпигунської роботи, підтвердження на судовому слідстві не знайшло.

Суд визнав К. М. Грушевську винною в посібництві антирадянській діяльності української націоналістичної організації і засудив до позбавлення волі у виправно-трудовому таборі терміном у вісім років з позбавленням політичних прав на п'ять років та з конфіскацією майна, що їй особисто належало. Строк відбуття покарання вважався чинним з 11 липня 1938 р. Військова колегія Верховного Суду СРСР своїм рішенням від 5 червня 1939 р. вирок Грушевській Катерині залишила в силі. Місцем її ув'язнення був визначений один з найстрашніших островів сталінського архіпелагу ГУЛАГ: Магаданська область, бухта Нагаєві, радгосп Ельген.

Мати Марія Сильвестрівна все робить, щоб довести невинність єдиної дочки. В листі до Верховної Ради СРСР вона писала:

"Вона все своє життя прожила в сім'ї на очах, і я знаю, що вона ніколи не брала учас-

ті в ніякій політичній авантюрі, не мала жодних знайомств; після смерті батька вона припинила навіть і ті нечисленні знайомства, які були раніше. Від природи хвороблива і несміслива, вона уникала будь-яких зносин з людьми і присвятила все своє життя, науці... її наукова кар'єра припинилася на 38 році життя. Я прошу, умоляю переглянути її справу, щоб не пропадало даремно її життя. Адже вона могла б дати ще багато науці, так як добре до роботи підготовлена, з великою ерудицією"[19].

Після приєднання західних областей України до УРСР в боротьбу за К. М. Грушевську включився Кирило Студинський, який був обраний депутатом Верховної Ради СРСР.

"Що торкається турботи твоїй справі, — писала мати до дочки, — то я їх ніколи не залишаю: я післала в Президію Верх(овної) Ради СРСР в Москву дві заяви, а третю післав разом зі мною депутат К. О. Студинський 14 травня. Крім того, ще (приблизно в той час) післав він просьбу (чи заяву) НКВС т. Берія і Ген. Прокурору т. Панкратьєву. Мені говорили, що і ти теж повинна від себе післати заяву. У всякому випадку, я турбот не залишаю і тільки цим і зайнята"[20].

В цей період матері стало відомо, що готується перегляд справи її дочки. Нам важко сьогодні сказати, як розвивалися події. Достовірно відомо лише, що К. Грушевську в липні 1940 р. несподівано відправили до Владивостока, проводили повторне слідство, а потім відправили в табір в Уфу. Ув'язнення тривало.

Зберігся останній і єдиний лист К. Грушевської до матері від 10 червня 1941 р. На звільнення вона вже не сподівалася.

"10. VI. 1941 р.

Дорога моя!

Я одержала твій другий лист, написаний 29 травня, а ти, напевно, одержала вже другого листа від 30 травня. Спасибі, рідна, ще раз за листи і за гроші, і за те, що ти була у доктора і полічилася, і дальше дуже прошу не запускай своє здоров'я. А як Анна Олександрівна (сестра Ольги Олександрівни. — Я. М.), вона не хворіє?

Я просила тебе написати мені, як у тебе з пенсією, чи одержуєш ти і скільки? Як з квартирою, як з книгами твоїми і моїми, і батька, чи були вони забрані зразу після суду? А також що з рукописами? Де вони і коли взяті, якщо взяті? Якщо ти мені ще не писала про це, то напиши. Напиши також, чи не знаєш, що трапилося з томом VI ("Історії української літератури". — Я. М.), який був в інституті, і з іншими тими рукописами, які я сама здала в Академію? І чи не чула чогонебудь про переклад шостого тому? Коли забрали книги, чи було відмічено, що там є бібліотечні книги, які необхідно здати?

Чи не були запити із Ленінграда відносно того екземпляра Мужилівського, який був у мене? (Всього там було три книжки, я вже не пам'ятаю всіх). Я про це писала разів п'ять за ці роки, але не знаю, здали його чи ні?

Про все це напиши мені, дорога, але якщо тобі тільки не важко, спеціально ходити не потрібно, спішити мені нікуди! Напиши головне про себе, і скоро, як одержиш листа. Мені так цінно мати від тебе вісточку, як ти живеш, що робиш. Як твої очі, чи не втомлюєшся? Чи є у тебе що читати? Як ти влаштовуєшся на час відпустки Анни Олекс(андрівни)?

Я здорова і почуваю себе добре, особливо коли маю від Тебе вісті — тепер знову буду чекати листа від Тебе. (Але я вже писала Тобі — не треба нікому говорити про те, що Ти мені пишеш, і про мої листи теж). Тут погода прохолодна, і це мені добре, добре, що не душно. Як в Києві? Як у Тебе із взуттям, тепер, я чую, дістати легко? А то я все турбуюся, як ти із своїми бідними ногами? Чи буваєш на цвинтарі?

Цілую, Тебе, моя мамунечко, будь здоровенька і благополучна. Цілую міцно, всіма думками з тобою. Твоя К.

Адресу ти пам'ятаєш: поштовий ящик № 686" [21].

Більше листів не було. За два тижні почалася війна. Важко було перебути ці трагічні роки. Але тільки-но було визволено Київ, знову почала Марія Сильвестрівна пошуки. Надходили важкі одинокі звістки про спільну важку долю, випадкові зустрічі на етапах. Ось один з листів, одержаний в 1948 р. від невідомої з Сибіру, який не можна читати без хвилювання.

"Здрастуйте, дорога і мила Марія Сильвестрівна. Одержала Вашого листа... Зараз же відповідаю... Та дама, яка бачила Вашу Катерину Михайлівну в минулому році на станції "Уфа", зустрілася з нею і провела з нею декілька місяців. Тепер дозвольте мені Вам повідомити деякі відомості про Вашу дочку. Катерина Михайлівна зробила на мене особливе і виключне враже-

ня. Вона мене зачарувала з перших фраз, коли я з нею познайомилася. Я з нею зійшлася характером, і, можна сказати, здружилася, як з рідною сестрою. Прекрасна як людина; я з нею просиджувала по декілька годин і ніяк не могла відірватися від її прекрасних оповідей, моралей, лекцій, які вона мені читала, і моральностей, які вона мені наставляла. Маріє Сильвестрівно, коли ми просиджували з нею вечорами (вдень ми потрошки працювали), вона мені часто говорила, коли ми згадували про їжу, що мамочка мені готувала якось дуже смачно, моя мамочка готовила печиво, торти дуже смачно, і я б зараз з'їла хоча би кусочок тої лакоми, що готувала моя мамочка.

...Адже це неволя, прийшлося підкоритися, назначений був етап, і Катерину Михайлівну відправили, а мене залишили в таборі. Дальше її доля мені невідома"[22].

У 1947 р. не стало Марії Сильвестрівни. Її поховали на Байковому кладовищі у спільній могилі з чоловіком Михайлом Сергійовичем Грушевським. У 1956 р. було розвінчано культ особи Сталіна. Почалася реабілітація невинно репресованих у 30-х роках. Здавалося б, про Катерину Михайлівну Грушевську нікому потурбуватися. Але залишалася ще живою Ольга Олександрівна Грушевська, дружина Олександра Сергійовича, єдина з великого і славного роду Грушевських. 10 лютого 1958 р. вона звернулася до прокурора Київського військового округу із заявою про перегляд справи племінниці Катерини. Почався перегляд справи. Свідчення давали колишній науковий співробітник Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка Д. Д. Копиця, члени-кореспонденти Академії наук УРСР Є. С. Шабліовський і П. М. Попов, директор інституту суспільних наук у Львові І. П. Крип'якевич, які оцінювали Катерину Грушевську як визначну вчену в галузі етнографії та фольклору[23].

Справу про реабілітацію Катерини Грушевської розглянула 30 липня 1959 р. військова колегія Верховного Суду СРСР під головуванням генерал-майора юстиції О. Костроміна. Суд встановив, що К. Грушевська була репресована необґрунтовано. Також було встановлено, що К. Штепа "був зацікавленою в справі особою і виконував роль провокатора". Суд визначив: "Вирок військового трибуналу Київського особливого військового округу від 15-16 квітня 1939 р. і визначення Військової колегії Верховного Суду СРСР від 5 червня 1939 р. у відношенні Грушевської Катерини Михайлівни за обставинами, що відкрилися, відмінити і справу про неї припинити за відсутністю складу злочину"[24]. Про своє рішення Верховний Суд СРСР повідомив О. О. Грушевську, вказавши при цьому, що вона померла в 1943 р.

Здавалося б, на цьому можна поставити крапку, але не все з'ясовано. Потрібний розшук. Треба розшукати, якщо це можливо, рукописи Катерини Грушевської. Актуальним є видання її наукових праць. На них би вчитися глибини дослідження нинішнім фольклористам і етнографам. Їм би і продовжити працю — здійснити академічне видання українських народних дум.

1 *Грушевський М.* Вступне слово. Первісне громадянство та його пережитки на Україні // Науковий щорічник. 1926. Вип. 1–2. С. V.

2 Центральна наукова бібліотека ім. В. Вернадського АН УРСР // Відділ рукописів. Ф. X. — Спр. 18628. — Арк. 3.

3 ЦНБ ім. В. Вернадського АН УРСР // Відділ рукописів. Ф. X. — Спр. 15101. — Арк. 1.

4 *Там само.* — Спр. 12147. — Арк. 1.

5 *Грушевський М.* П'ятдесят літ "Исторических песен малорускаго народа" // Україна, 1924. — № 1.

6 *Перетц В.* Українські думи в новому виданні К. М. Грушевської // Етнографічний вісник, 1928. — Кн. 7.

7 Центральний державний історичний архів України у м. Львові. — Ф. 503.

8 Український історик. — 1977. — Ч. 3–4. — С. 112.

9 ЦНБ ім. В. Вернадського АН УРСР // Відділ рукописів. Ф. X. — Спр. 17189. — Арк. 8.

10 *Там само.* — Арк. 6.

11 *Там само.* — Арк. 7.

12 Первісне громадянство. — 1929. — № 2. — С. 142.

13 *Степанишина О.* Останні дні життя Михайла Грушевського // Наші дні (Львів). — 1943. — Ч. 3; Ці спогади передруковано в "Українському історику". — Ч. 1–4. — 1981.

14 Центральний державний історичний архів (далі ЦДІА) в м. Києві. — Ф. 1235. — Оп. 1. — Спр. 934. — Арк. 5.

15 Архів КДБ України. Кримінальна справа Катерини Грушевської. — Арк. 1–3. (Тут і далі документи архіву КДБ та документи, які стосуються періоду ув'язнення К. М. Грушевської, подаються в перекладі з російської мови).

16 Архів КДБ України. Кримінальна справа К. Грушевської. — Арк. 5.

17 Архів КДБ України. Довідка в кримінальній справі № 51692. — Арк. 10.

18 Архів КДБ УРСР. Кримінальна справа К. Грушевської. — Арк. 66–69.

19 ЦДІА України в м. Києві. — Ф. 1235. — Оп. 1. — Спр. 934. — Арк. 17.

20 *Там само.* — Спр. 1015. — Арк. 7–10.

21 ЦДІА України в м. Києві. — Ф. 1235. — Оп. 1. — Спр. 941. — Арк. 1–2.

22 *Там само.* — Спр. 934. — Арк. 19.

23 Архів КДБ України. Кримінальна справа Катерини Грушевської. — Арк. 73, 78–79, 83.

ТРОХИМ ЗІНЬКІВСЬКИЙ ЯК ФОЛЬКЛОРИСТ І ПОДВИЖНИК УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ

Лідія КОЗАР

Серед українських фольклористів і письменників другої половини XIX століття почесне місце належить Трохимові Зіньківському (псевд. та крипт. — Т. Звіздочот, Т. Певний, Т. З., T. S., Z., 1861–1891), який, за словами С. Єфремова, був "другою поруч із Грінченком характерною для 80-х років постаттю в нашому письменстві..."[1]. "З Трохима Зіньківського мали ми людину, що від неї могли вчитися розуміти, що таке діяльність. З нього мали ми людину, наче спеціально на те сформовану, щоб бути борцем за вкраїнську ідею. Трохима Зіньківського можна назвати з цього погляду ідеалом того, яким мусить бути такий борець в наш час"[2], — писав про нього Б. Грінченко.

Громадський діяч, фольклорист, талановитий публіцист, літератор, мовознавець, перекладач, бібліограф — такою різноманітністю відзначалася діяльність Т. Зіньківського, яка, на жаль, тривала лише близько десяти років. "Вище всього, — писала після смерті Зіньківського його дружина, — він ставив любов до своєї батьківщини, до свого народу. Він, бувало, казав, що найближчі його рідні (ні жінка, ні діти) — все для нього ніщо у порівнянні з його заповітною ідеєю, тобто він цілком прагнув тільки жити для блага України" (ІР, III, 38174-а)[3].

Ця фанатична любов до України, яка наповнювала всю українознавчу діяльність Т. Зіньківського, — не залишилася непомітною. Об'єктивне вивчення спадщини Т. Зіньківського розпочав Б. Грінченко, звернувшись до його рідних, близьких друзів і знайомих, — В. Кравченка, О. Кониського, М. Комарова, Л. Скочковського, В. Беренштама, Д. Мордовцева, Д. Ткаченка, О. Волянського, Г. Сервичківської, А. Зіньківського та ін.

Таким чином, Б. Грінченко здійснив життєпис Т. Зіньківського, зредагував і видав його твори у двох книгах, а також бібліографічний покажчик його "писань" (Писання Трохима Зіньківського / Зредагував та життєпис написав В. Чайченко. — Львів, 1893. — Кн. 1; Львів, 1896. — Кн. 2). Він також опублікував понад 50 зразків фольклорних записів Т. Зіньківського ("Етнографічні матеріали, зібрані в Чернігівській і сусідніх з нею губерніях", т. 1, Черн., 1895; т. 3, Черн., 1898).

Спроби висвітлення діяльності Т. Зіньківського робили у кінці XIX — на початку XX ст. О. Кониський[4], М. Комаров[5], Василь Лукич[6], О. Огоновський[7], І. Франко[8], С. Єфремов[9], М. Сумцов[10]. Так, О. Кониський писав: "Певний справді був певним українським Русином, певним демократом, певним тим національним радикалом, яких помножи нам Господи сторицею! Не кохався він у фразі, не гнався за модними словами, не поспішав, щоб скрізь бути першим, він був чоловік праці, діла на тій колючій стежці, якою неминуче треба йти нам до свого народно-національного ідеалу" (С. 274).

М. Комаров відзначав "знання народного побуту" Т. Зіньківським, який "ще в школі навернувся [...] до української історії, став ближче придивлятися до народного життя, дознаватися народної мови і письменства, а вийшовши з школи, був вже свідомим українцем" (С. 296).

І. Франко в огляді "Українсько-руська (малоруська) література"[11] за 1898–1899 рр. поставив Зіньківського-белетриста поруч із Василем Чайченком, Лесею Українкою, В. Самійленком, А. Кримським, М. Школиченком [псевд. М. Кононенка. — *Л. К.*], Гр. Коваленком, Людмилою Старицькою. Творчий доробок Т. Зіньківського високо цінували М. Грушевський, М. Лисенко, О. Лотоцький, М. Коцюбинський, про що свідчить їхнє листування[12] та спогади[13].

Статті про Т. Зіньківського періодично з'являлися в енциклопедичних словниках, що виходили в Росії до 1915 р[14]. В ІР НБУВ зберігається рукописна автобіографія Т. Зіньківського (І, 33448) та його біографія (І, 11211; X, 4847), яку підготувала до біографічного словника діячів України Г. Л. Берло, член по-

стійної комісії при Академії наук у 20—30-х рр. XX ст., яка особисто знала Т. Зіньківського, листувалася з ним (III, 45083—45084).

Невелика біографічна довідка вміщена у 2-му томі "Української загальної енциклопедії" за редакцією І. Раковського (Львів; Станіслав; Коломия, 1920. — Т. 2. — С. 254). Значну увагу постаті Т. Зіньківського приділено у працях В. Дорошенка[15], Д. Дорошенка[16], М. Возняка[17]. Його ім'я згадується також в енциклопедичних виданнях, що виходили в Україні в 1960—1980 рр[18]. Проте у п'ятитомнику "Українські письменники" немає окремої біо-бібліографічної словникової статті про Т. Зіньківського[19].

Окремі публікації, присвячені Т. Зіньківському, з'явилися у 1960—1970 рр[20]. Так, В. Скрипка, зокрема, акцентує увагу на тому, що "тенденція художнього самовияву Зіньківського — від життя, а не від літературної школи". Він один з перших відзначив важливу роль народної творчості в житті Т. Зіньківського: "Його записи пісень, казок — це тривале, живлюще для митця спілкування з духовним світом мас. Йому не загрожував той етнографізм, який повертається вадою — приземленістю. Доказом є "Історична казка". Важливі прикмети Зіньківського як письменника — життєва вірогідність, увага, вірність побутовим подробицям і звичаєвим виявам людності".

Починаючи з 90-х років XX ст. інтерес до постаті Т. Зіньківського зростає. З'являються численні публікації В. Скрипки[21], дослідження С. Кіраля[22], Л. Костецької[23], Б. Пастуха[24], статті О. Засенка[25], С. Болтівця[26], О. Ємця[27], О. Неживого[28], А. Погрібного[29], П. Соколова[30] та ін.

У дослідженні Л. Костецької звертається увага на народознавчі зацікавлення Т. Зіньківського, зокрема вказується, що він записував народні пісні на Київщині і Харківщині, виступав проти недооцінки творчих можливостей народу в усній словесності, планував скласти український календар, підказував методику збирання фольклорних матеріалів своєму товаришеві В. Кравченку[31].

У монографії С. Кіраля "Апостол молодої України: Трохим Зіньківський у контексті доби" (К., 2002) є окремий підрозділ "Фольклористична спадщина Т. Зіньківського в контексті актуальних завдань українського народознавства" (С. 215—228). Дослідник висвітлює витоки народознавчих зацікавлень Т. Зіньківського, говорить про родинно-фольклорну традицію, робить припущення про вплив ідей І. Франка на формування Зіньківського-фольклориста та безпосередній вплив його учителів та друзів — Л. Смоленського й М. Комарова, акцентуючи увагу на тому, що "за широтою та глибиною теоретико-естетичного розуміння фольклору, його внутрішніх закономірностей, мети й художніх особливостей Т. Зіньківського можна поставити в один ряд із П. Кулішем і Б. Грінченком"[32].

Отже, фольклористична діяльність Т. Зіньківського привертала увагу вчених, проте окремого дослідження її сьогодні ще не маємо, також не зроблено детального аналізу його рукописної фольклорної спадщини, не враховані окремі архівні матеріали вченого, а у публікаціях зустрічаються деякі неточності, не визначено його місце в історії української фольклористики кінця XIX ст.

Важливу роль у формуванні українознавчих ідей Т. Зіньківського відіграла родина, де "завсігди балакали по вкраїнському; українська мова була Трохимові рідною змалку" (Т. 1, с. XIV). Як свідчить В. Кравченко, "батьки його — вихідці з Полтавської губернії Зіньківського повіту, з чого й прізвище їх почалось"[33]. Саме з батьківської домівки, з берегів Азовського моря, із рідного Бердянська навіки виніс Т. Зіньківський любов до української мови і пісні, любов до своєї землі й народу.

Першим вчителем Трохима став батько, який "хоч був [...] простим робітником, але ж визначався своїм розумом та письменством" (Т. 1, с. XII). "Первые нотки школьного учения я прошел под руководством отца и [...] моей доброй тетушки, память о которой я свято сохраняю... она вдохнула в меня такое религиозное чувство, что я серьезно поверил в свои мечты, выросши, удалится на Афон" (ІР, І, 33448), — згадував Т. Зіньківський в автобіографії. Ця мрія зійти на Афонську гору ("як святі зіходили на ню" (Т. 1, с. XII)) вивела Т. Зіньківського на вершину української культури.

Все своє життя він уперто навчався і працював для української національної справи: спочатку початкова приходська школа (1872—1873) і Бердянське двокласне учили-

ще (1873–1876), учительський інститут (1877) у м. Карасубазар (нині м. Білогорськ Кримської обл.), якого не закінчив за станом здоров'я, потім військова служба, Одеська юнкерська школа (1880–1882) та офіцерська служба в Смілі, Шполі, Черкасах, Умані.

Уже в повітовій школі (1873–1876), як свідчить В. Кравченко, "Трохим потроху почина любить українську мову, її пісні і т. д.". "До того часу він якось не помічав того, що є люди, та не всі вони однакові, не однакова у них мова, не однакове історичне прожите життя"[34].

В Одеській юнкерській школі прихильність Зіньківського до всього українського здобула теоретичні підвалини, і він вийшов звідти свідомим українцем (ІР, Х, № 4847). Вирішальну роль у цьому відіграв учитель історії та географії Л. Смоленський, близький приятель М. Драгоманова, відомий громадський діяч, член одеської "Громади".

Із 1881 р. і до останніх днів життя Т. Зіньківський листувався з Б. Грінченком і його відповідь на перший лист "показувала вже палкого патріота вкраїнського" (Т. 1, с. XXII). За рекомендацією Б. Грінченка Т. Зіньківський у 1884 р. познайомився з М. Комаровим, який відіграв важливу роль у становленні його як фольклориста. Уманський гурток М. Комарова, як відзначає Б. Грінченко, "був першим українським товариством, що до його потрапив Зіньківський, і впливав на його дуже корисно, бо досі йому доводилося бути самотним на своєму вкраїнському шляху" (Т. 1, с. XXX). М. Комаров познайомив Т. Зіньківського з такими відомими культурними діячами, як В. Горленко, П. Житецький, О. Кониський, Ф. Лебединцев, М. Лисенко, Олена Пчілка, М. Старицький. Він став і першим критиком художньої творчості Т. Зіньківського.

На 1878–1883 рр. припадають перші записи Т. Зіньківського усної народної творчості, про що свідчать його архівні (ІМФЕ, ф. 1 – к. 2/15; ф. 28 – к. 3/38) та опубліковані у збірниках Б. Грінченка матеріали (Т. 1, 3). "Життя офіцерське, — відзначав Б. Грінченко, — мало хоч те гарне, що давало змогу трохи знайомитися з народом. Переходячи з одного місця на друге та стаючи на відпочинок по сільських хатах, придивлявся Зіньківський до народного життя, вчився мови, записував етнографічні матеріали, читав селянам книжки. Опріч того, солдати-українці теж давали чимало етнографічного матеріалу! (Т. 1, с. XXIX).

Рукописна колекція фольклорних записів Т. Зіньківського нараховує 84 архівних листи і засвідчує його уважне ставлення до різних жанрів народної творчості (ІМФЕ, ф. 1 – к. 2/15). Серед них переважають ліричні пісні про кохання (понад 80 зразків), які характеризуються багатством народнопоетичної символіки та образності, високим художнім рівнем. Так, у пісні "Минулися мої ходи через три городи" (Грінченко Б., т. 3, № 463, с. 223) засобами символіки передається сила вічного кохання, що перемагає всі перешкоди:

Упав сніжок на обліжок
Та знявся водою,
Не тіштеся, воріженьки,
Моєю бідою.
Упав сніжок на обліжок
Та знявся водицею;
Любив козак дівчиноньку
Та й молодицею.
Упав сніжок на обліжок,
Та вже й не ростане;
Пішов би я до другої —
Душа не пристане.

Серед пісень про кохання зустрічаються літературні (11 №) й баладні (8 №) твори, позначені відносною текстовою стійкістю та ефектною образністю, які своїм змістом застерігають перед можливими нещастями, засуджують зрадливе та легковажне кохання. Чотири балади "Тройзілля! (І – І – 1)[35] "Чогось наша Марийчка лежала" (№ 480, З, с. 240), "У Марусі хата на помості" (№ 480, Ж, с. 240).

Варіант балади "Виїхав козак в Україну" (№ 400, Б, с. 194–195) оспівує версію сюжету "Козак і Кулина" (І – К – 1, б): зведена козаком дівчина розпитує в дорозі, що її чекає далі. Цю баладу відзначає І. Франко у дослідженні "Козак Плахта" як таку, що "має живі ремінісценції старого тексту"[36].

Тему підмови дівчини на мандрівку, яка завершується трагічно, розкриває балада "Наїхали гайдамаки, високиї шапки" (№ 526, А, с. 266): козаки зманюють шинкарську дочку Хайку з собою і, звівши та забравши її срібло-золото, топлять (І – К – 2, в). Інші варіанти балад (ІМФЕ, ф. 1 – к. 2/15) на та-

кі загальновідомі сюжети, як отруєння хлопця приворотними пригощаннями і напоями (I — B — 3) — "Ой не ходи, Грицю, на ту вечорницю", збування нелюба ціною життя (I — Д) — "Як приїхав мій миленький з поля", повернення милого чарами (I — B — 2) — "Ой по горі, по горі", втрата милого (I — G — 3) — "Як устану я раненько".

Родинно-побутові пісні (близько 20 №), записані Т. Зіньківським, також відзначаються багатством художньо-символічної образності, наповнені конкретністю, реалізмом, вражають серйозністю мотивів та щирістю почуттів. Серед них зустрічаються поодинокі зразки балад, які мають у своїй основі сюжети про сімейні взаємини і конфлікти — "Як приїхав мій миленький з моря" (II — C — 2) (ІМФЕ, ф. 1 — к. 2/15), "Ой на горі, на горі, там стояли журавлі" (II — O — 6) (Т. 3, № 667, В. с. 367).

Цінні також пісенні записи із козацького, бурлацького, чумацького та солдатського життя, напівлітературні історичні пісні та балади (понад 20 №) мають жартівливий характер, у них в гумористичному плані розробляються сімейно-побутові теми.

Серед поетичних записів Т. Зіньківського зустрічаються поодинокі зразки християнських колядок, уривок з пісні про Маланку, кілька віршованих творів (ІМФЕ, ф. 1 — к. 2/15) та дитячі ігри ("Зайчику, зайчику! (ф. 1 — к. 2/15), "Хто в серединці — у золотій скринці" (Т. 3, № 1377, с. 554)).

У збірнику Б. Грінченка "Етнографічні матеріали, зібрані в Чернігівській і сусідніх з нею губерніях" Т. 1, 1895) вміщено також 21 запис народної прози Т. Зіньківського. Проте, як видно з листа В. Кравченка до Б. Грінченка, два записи ("Упир", № 86, с. 52—56; "Доля", № 130, с. 109—118) належать В. Кравченку: "А міні все ж таки досадно, що такі мої речи, як от "Упир! Та "Доля", що надруковані у першому томі — виходять одрізаними від моеї праці — та ще й начебто не мої" (ІР, III, 37643; 02. 02. 1898).

Записи народної прози Т. Зіньківського відзначаються жанрово-тематичною різноманітністю. У збірнику Б. Грінченка (Т. 1) вміщено дві легенди про природу та прагнення людини розкрити її таємниці ("Дві синиці та орел", № 9, с. 6; "Через що собака с кішкою гризуцця", № 13, с. 7—8), два повір'я ("Лежачий", № 49, с. 21; "Пипот", № 198, с. 253), дві міфологічні легенди про чортів, у яких розповідається про спокусу людини до багатства ("Не оддавши чортам душу, багатим не будеш", № 73, с. 38—39; "Чорти — слуги", № 74, с. 39—40), чотири побутові казки про стосунки між чоловіком і жінкою ("Неохайна господиня", № 98, с. 77—78; "Хазяйновита жінка", № 99, с. 78; "Чоловік та жінка", № 100, с. 79; "Робоча жінка", № 103, I, с. 79—80), дві казки про життя різних суспільних верств, станів та народностей ("Коваль", № 129, с. 108; "Циган косар", № 133, с. 118—122), дві нісенітниці ("Яко на небі і на землі", № 108, с. 83; "Горе", № 118, с. 91), чотири анекдоти ("Хто чудніший?", № 179, с. 225; "Глухий та губатий", № 183, с. 228; "Мазур та ксьондз", № 184, с. 228—229; "Не кінь, а кобила", № 189, с. 231) та 7 загадок, № 191, с. 247—250).

Серед неопублікованих записів варто виділити дитячі ігри ("Проща", "У хобри", "У коника", ІМФЕ, ф. 28 — 3/38) та дві соціально-побутові казки про стосунки між чоловіком і жінкою та між братами (ф. 1 — к. 2/15).

Отже, фольклорні записи Т. Зіньківського (понад 200 №) є важливим доповненням до попередніх видань І. Рудченка, М. Драгоманова, П. Чубинського, І. Манжури, містять оригінальні варіанти, частина яких опублікована у збірках Б. Грінченка (34 поетичних та 18 прозових зразків). Усі записи зроблено в Харківській та Київській губерніях у 1878—1883 рр.

При записуванні Т. Зіньківський прагнув детально фіксувати текст у його первісному вигляді, без будь-яких коректив і доповнень, вказуючи на локальні відмінності записів із різних місцевостей:

*1. Пішов бе я її сватать, так не видасть мати**
** співають ще "так гарбузом пахне".*
2. Воли не пристали, з дороги не збився —
*Того зажурився, — без долі вродився**
** 4 вірша ще й так співається: "батько, мати вмерли — того зажурився".*
3. Ой умру я, мій миленький, умру,
Зроби ж мини олив'яну труну*
** На Київщині: буковую труну.*

До частини текстів додано паспорт, який включає рік і місце запису (Берданка, Харків, Лозоватка, Шпола, Сміла), прізвище,

ім'я інформатора. Він звертав увагу і на вимову слів, зокрема на потребу подання наголосів, про що свідчать рядки із записаних ним пісень (ф. 1 – к. 2/15):

1. Ой я не хóдю і не веселюся [...]
Уже ж находився, вже я нахохався
Як у сáду соловейко нащебетався.
2. Виїхав козак в Украйну
Та й побачив дівчинéньку край дороги
Не лякайся менé.
3. Ой піду я у вишнéвий садочок,
Та вирву горіхóвий листочок
Та й спишу тоску й горе
Все своє...
4. Упав сніжок на обліжок –
Та знявся водою [...]

До окремих слів подані пояснення:

1. Бодай мавим коня гнати,*
Щоб живеньку застати
** от мав.*
2. На тий калині соловейко гніздо в'є,
*Не велике, не мале, саме собі помільне**
** для одного індивіда достаточне.*

Такий підхід до записування народних творів засвідчує наукове розуміння справи.

Цій методиці Т. Зіньківський залишався вірним упродовж усього життя, як видно з його листів (1887–1890) до товариша дитинства В. Кравченка: "Я б тобі дав одну пораду: не вважай на те, що, як ти кажеш, багацько пісень, тощо, котрі ти записував, уже записано іншими. Хоч би й так, дарма, коли одна й та ж пісня та записується в різних кутках, то неодмінно дають різні варіанти – і вони мають велику вагу в етнографії – записуй і варіанти – та ще от що – не мудруй, записуючи – так як вимовляють, так і записуй, важно, щоб визначались місцеві лексичні одміни" (ІМФЕ, ф. 15–4/264а).

Т. Зіньківський вважав себе збирачем-етнографом, який "уже тим своє діло виконає, коли сумлінно і як треба запише" (ІМФЕ, ф. 15–4/264а). Зразком техніки записування для нього були "Записки о Южной Руси" П. Куліша. "...Може пам'ятаєш, як він записував, – наголошує Т. Зіньківський у листі до В. Кравченка, – він описував усі характерні обставини случаю, коли доводилось що записати: і свої розмови з перекажчиком і всі його замітки про те чи инче слово, або вираз цікавий і місце і час". Тут же Т. Зіньківський говорить про науковий підхід до видання фольклорних матеріалів, наголошує на тому, що "наукова обробка етнографічного матеріалу... вимагає спеціальної ерудиції", відсилаючи В. Кравченка до праці "Турецкие анекдоты в малорусской народной словесности", акцентує на необхідності "влаштовувати "бібліографічний покажчик" того, що зібрано і де воно надруковано, щоб його знайти", на потребі "указувати на варіанти записаних уже матеріалів".

С. Кіраль вважає, що "у становленні В. Кравченка як ученого-етнографа Т. Зіньківський відіграв не меншу роль, ніж свого часу М. Максимович у житті П. Куліша-фольклориста, а М. Комаров – у його власному"[37].

Т. Зіньківський виступав проти теорії згасання народної поезії, проти недооцінки творчих можливостей народу в усній словесності; вбачав у рідному слові джерело натхнення, творчої сили поета: "Чудовий край ота Україна! Скільки пісень співають там чарівних, скільки казок чудесних там наслухаєшся! А ще правлять деякі нетямущі люди – буцім на Вкраїні творчість поетична замирає, снидіє, псується, [...] більше не чути щирої розкішної української пісні, що вона час від часу зникає, либонь вже зовсім зникла [...]. Такі мені думки навинулись, коли навідався я до неньки України! Боже, велика міць, велика сила криється під убогою твоєю свитою [...]. Але досить прилетіти до тебе, моя ти нене, досить дихнути повітрям твоїм солодким, чарами згуків рідного слова впитись, щоб виросли крила [...], щоб почути себе частиною малою великої духовної незламної сили!" (ІР, ф. 170, № 546).

Ще у 1883 р. Т. Зіньківський опублікував на сторінках "Киевской старины" (Т. 6, с. 773) "Вызывающее сообщение" про те, що в містечку Народичах Волинської губ. проживає "лірник Савка", який знає багато старовинних дум, а також кобзар Іван, що знає, крім дум, багато історичних переказів. "Привожу сведения о них в надежде, что, быть может, найдутся любители украинской старины, которые пожелают воспользоваться народическими кобзарями (они, вероятно, еще живы) для целей историко-этнографических". Таким чином, Т. Зіньківський намагався "відшукати загублені зв'язки [...] з народом" (ІР, ф. 170, № 547).

Т. Зіньківського не задовольняла військова служба, тому за 4 роки він самотужки під-

готувався і склав екзамени на атестат зрілості за гімназію, а потім вступив у Військово-юридичну академію і переїхав до Петербурга (1887–1890). Тут Т. Зіньківський, як видно зі спогадів О. Волянського, за короткий час став відомою людиною серед земляків-українців, яких "свідомість своїх моральних обов'язків до рідного народу з'єднала" (ІР, І, 33449). Почавши свою творчу діяльність із перекладів (у 1885 р. в "Зорі", ч. 14 було надруковано його переклад казки "Заєць, що себе жертвує"), у Петербурзі Т. Зіньківський виявив великий публіцистичний талант, виступаючи перед петербурзькою громадою із своїми рефератами "Молода Україна, її становище і шлях", "Національне питання в Росії", "Шевченко в світлі європейської критики" (надруковані в "Правді" 1889–1891 рр. під псевдонімом Т. Звіздочот). Його турбувала та прірва, що утворилася між народом та інтелігенцією, між народною творчістю і літературною. "...Українське громадське життя йшло двома неоднаковими шляхами. — Український народ виробив основи власної своєї культури, оперті на демократичнім ґрунті, — наголошує Т. Зіньківський у статті "Молода Україна, її становище і шлях". — А українська інтелігенція навпаки — йшла і йде в чужий, панський табір" (ІР, ф. 170, № 160).

Т. Зіньківського непокоїло, що Україна не має власної літератури світового рівня, тоді як "народ наш володає такою багатою поезією, котра тепер, що рідко зустріти в світі, на диво чужинцям, по формі і по змісту відповідає уповні потребам естетичним та ідейним високо інтелігентної людини" (ІР, ф. 170, № 160). Не випадково С. Єфремов в "Історії українського письменства" (К., 1995) писав, що "Молода Україна, яка справді почувала себе Україною і на українському тільки ґрунті ставила й розв'язувала всі справи людського існування, вперше виявила себе в публіцистичних працях Зіньківського, що показав себе неабиякою публіцистичною силою" (С. 511). А Д. Мордовець (Мордовцев) образно визнав, що в "московській Пальмірі" Т. Зіньківський був "апостолом молодої заплаканої матері" й над "усіма голос подавав і палким словом ворушив заснулі серця українців"[39].

Так, у доповіді "Тарас Шевченко в світлі європейської критики", яку Т. Зіньківський виголошував українською мовою на роковинах Шевченка у Петербурзі в 1889 і 1890 рр., вперше узагальнювалися думки зарубіжної критики про народного українського поета. "Корені Шевченкової поезії, те дерево, на котрім вона розпукла і розцвілась, європейська критика вбачає виключно — завважую се, — наголошує Т. Зіньківський, — виключно в народній українській поезії і ніде більше і з ніякими в світі Жуковськими та Пушкіними (як вся взагалі українська література) шевченкова поезія не має ніякогісінького зв'язку. Щоб уповні зрозуміти Шевченка, європейська критика береться зрозуміти попереду українську народну поезію, ті підвалини, на котрих виріс і викохався геній нашого Кобзаря" (Т. 2, с. 50). "...реферат я закінчив "теплим словом", зазиваючи українську інтелігенцію до свідомості національної ідеї та праці", — писав Т. Зіньківський, — "опублікував два оповідання у збірці "Малюнки справжнього життя" (СПб., 1889), написав оповідання "Сон" (Мрія), "Кудою йти" (Різдвяна повістка) ("Зоря", 1891), 16 байок (деякі з них надруковано в Чернівецькій "бібліотеці для молодіжі" та в Львівському "Дзвінку" 1892 р.), "Історичну казку", драматичну сцену "Сумління" та ін. (опубліковані Б. Грінченком у 1893–1896 рр.). Один з рецензентів оповідання "На вулиці" відзначав, що воно не піддається перекладові, оскільки написане народною мовою, пересипаною приказками та прислів'ями, і являє собою цікавий етнографічний малюнок[39].

Т. Зіньківський також збирав матеріали для створення "Української граматики", "Історії української літератури", "Популярної історії України", "Народного календаря", продовжував перекладацьку діяльність (переклав українською мовою 97 байок Езопа і два вірші Гейне), упорядкував збірник оповідань для дітей "Бджола", написав віршований твір для дітей "Мишачі пригоди з котом" (сюжет з В. Жуковського). "Усенькою своєю душею, навіть до хоробливости, належав Зіньківський справі вкраїнській, — писав у спогадах Б. Грінченку О. Волянський. — [...] Коли йшло в товаристві про яку діяльність на користь України, Зіньківський завжди з охочим серцем до того приставав; так він пособляв складати збірника ідейних пісень українських

з нотами, щоб ширити їх межи вчителями шкіл народніх, а через них і в самому простолюду" (ІР, І, 33449).

Архівні матеріали Т. Зіньківського засвідчують його інтерес до пракоренів української історії й культури — фольклору та давньої літератури, який простежується ще з юнацьких років. Серед рукописних праць Т. Зіньківського знаходимо "Історію Київської Русі" (ІР, І, 33442, 46 арк.), в якій автор часто послуговується фольклорним матеріалом для характеристики певних історичних подій. Так, оповідь про службу людей у грецького царя він ілюструє народною піснею:

...Купуймо, браття, шовкові шнури,
Шовкові шнури, мідяні човни:
Спустимося вниз да по Дунаю,
Гей по Дунаю, під Царегород,
Ой чуємо та доброго пана,
Що платить добре за служеньку
(ІР, І, 33442).

Розповідь про те, як "химерно предки наші ховались у комишах" від ворогів ("опускали в ріку високі видовблені очеретини, і лежучи в воді, дихали очеретиною, поки ворог мине"), також супроводжується піснею:

А я бідний з діточками,
Піду лісом стежечками;
Нехай йому із водою!
Ось-ось чайка надо мною (ІР, І, 33442).

Т. Зіньківський вважає дохристиянську добу закономірним періодом у розвитку світобачення й культури українського народу, яскраво описуючи язичницькі вірування: "Таким робом народ надавав ймення та прізвища і думав, що десь і справді на небі є такі боги. Він зробив собі за Бога небо та землю, та те, що дуже дивне й пишне, корисне, а чи шкодливе, як от грім, блискавка, вода, огонь" (ІР, І, 33442). Далі Т. Зіньківський подає опис язичницьких свят, пов'язаних з культом сонця: "Найбільші свята припадали: одно на наше Христове Різдво — то був празник Коляди; друге на Йвана Хрестителя перед Петром-Павлом і звалось Купайло. І те і друге свято [...] присвячували сонцю, бо сонце найбільшу силу має над землею". І тут же уточнює: "На Коляду празникували Різдво сонця, бо хоч тоді ще буває середина зіми, але вже сонце повертає на літо".

Т. Зіньківський проводить межу між християнськими та язичницькими колядками й щедрівками: "Але є ще між ними дуже давні колядки, де співають про якусь пишну панну, котра в неділю рано убираєцьця, вся в золоті, за золотою стіною, а як виходить в сіни, то сіни так і сяють, виходить на двір, а двір аж палає, входить у церкву, самі свічі запалююцьця. Ся дивна панна, що вся в золоті — то сонце, що показуєцьця ніби багатою пишною панною". Далі подає тлумачення звичаїв, пов'язаних з обрядом Різдва сонця: "Тим то у нас на Різдво ставлять на покуті сніп жита чи пшениці, посипають на Новий рік зерном, носять попід хатами плуг. Все те стосується до сонця, котре ніби тільки що народилось; і з ним починаєцьця новий хліборобний рік, а селянин-хлібороб бажає й благає у сонця доброго врожаю та добрих жнив" (ІР, І, 33442).

Т. Зіньківський також детально описує "друге велике святковище сонця" — Купала: "Купайлі колись празникували над водою, палили багаття. Як от і тепер співають:

Допалімо та соломоньку,
Та ходімо та додомоньку,
Лежи, лежи, та Купалочку,
В червоному та багаттячку.

Коло багаття ставили столи з наїдками й напитками, коло столів ставили здорові кукли Купала й Марени; Марена була богиня дощової хмари. Коло того багаття танцювали [...], стрибали через огонь і співали в честь сонця пісень" (ІР, І, 33442).

В "Історії Київської Русі" згадуються язичницькі весняні свята, з яких залишилися веснянки та дитячі ігри, — "Кострубь", "Ящур", "Ворон". Т. Зіньківський також частково описує похоронний обряд та весільний звичай викрадення й продавання молодої. Взагалі вся праця щедро пересипана ілюстраціями з пісень, казок, легенд тощо, які допомагають висвітлити події з життя князів, суддів, простого народу. При цьому автор постійно наголошує на демократичності українського народу, на що вказує його "громадське правування вічем, його язичеська віра" (ІР, І, 33442).

"Ідею правди" Т. Зіньківський проводить також у казках, де "віща мудра дівчина простого роду виходе заміж за значного чоловіка через одгади мудерніх загадок", а "син Дмитра семи літ [...] виявляється сильнішим і переміня судьби цілої країни". "Народ тут буцім себе виража: він юнець і нікчемний, але в йому такі сили, що можуть подужати міць

сили і амани. Він сознає, що умственна сила вище над усяку, — наголошує далі Т. Зіньківський. — Дитя убив царя, але убив справедливо, перше запитавши народ, бо воля всього народа мірка правдоти — "громада великий чоловік" (ІР, І, 33442).

Отже, як уже відзначав С. Кіраль[40], Т. Зіньківський запровадив у студіюванні етнографічного матеріалу історичний метод, розглядаючи фольклорний твір у контексті доби. Він надавав великого значення історичним основам народної творчості і свою фольклористичну діяльність підпорядковував боротьбі за соціальне й національне визволення народу. Поєднавши історичні знання з фольклором, Т. Зіньківський сприяв згуртуванню української інтелігенції довкола ідеї власної національної наукової школи.

Перебуваючи у Петербурзі, Т. Зіньківський у листах до Б. Грінченка та В. Кравченка постійно наголошував на необхідності записувати народні твори. Так, у листі до В. Кравченка від 3 квітня 1889 р. читаємо: "Чом тобі б та не взятися ось за яке діло: збірати етнографічні матеріали: та в таких до сього вигодних обставинах мало хто має під своїм урядом солдат, що з усіх усюдів [...] потім живеш та вештаєшся по всіх Українах — приймайся Бога ради та приохочуй кого іншого, кого можно" (ІМФЕ, ф. 15–4/264а).

Листування Т. Зіньківського засвідчує його обізнаність як із зарубіжними, так і з вітчизняними фольклористичними працями — П. Чубинського, М. Костомарова, П. Куліша, В. Антоновича, М. Драгоманова, Д. Яворницького, О. Потебні, М. Комарова, І. Франка. Як стверджує С. Кіраль[41], Т. Зіньківський знав популярні на той час праці англійських учених Тейлора і Ленга, зокрема антропологічну теорію, стежив за успіхами компаративістики, вітав формальні методи О. Веселовського, повністю поділяв ідеологію досліджень О. Потебні.

Уривок з листа Т. Зіньківського до В. Кравченка про ґрунтовну підготовку до іспитів засвідчує його прихильність до еволюційно-психологічного напрямку досліджень, в основі якого було вивчення суспільного життя, сім'ї, культури людства: "По географії-космографії мені трапилось писати "Народонас[еление] земного шара, племена" [...]. Я почав неспроста. От мов, такий народ там живе, а такий народ там. Я почав з того, що то таке є наука етнографія, які потреби її породили, її вага і прочеє. Потім кинув історичний погляд на стан сеї науки у різні доби, у греків, у римлян, в середні віки і в теперішні часи. Притягнув сюди і Геродота, і Таціта, і Тейлора, і Леббока, а потім уже коротенько списав племена, де живуть і які" (ІМФЕ, ф. 15–4/264а).

Т. Зіньківський вважав фольклорно-етнографічні дослідження основою для вивчення національної літератури, мови, історії, культури. "Хочу твою звернути увагу аж на що, — пише він Б. Грінченку, — наші поети і ти між ними здається не зважають пильно на віршеві форми української поезії, де на мою думку є багацько оригінального — не кажучи вже про історичні думи [...] укажу тобі на такі:

Ой я тебе, козаченьку,
І ражу й не ражу
Я с тобою вечір стою
На другого важу [...]
Ой зацвіла червона калина
Над криницею
Горе жити, моя рідна мати,
Із п'яницею.

Сі форми можна дуже часто зустріти в українській народній поезії і їх слід користатися, щоб наша письменна поезія не дибала за чужими вбогими зразками" (ІР, III, 38209).

Т. Зіньківський наполегливо збирав зразки українського письменства (вертеп, інтермедії, інтерлюдії, вірші старосвітські), доводячи тим, що "сьогочасне письменство наше починається не з І. Котляревського, а з XVI віку" (ІР, III, 38193). "Треба б поспішити спасти пам'ятники нашого письменства. Мова в їх щиро народна", — наголошує він у листі до Б. Грінченка 24 вересня 1889 р. (ІР, III, 38193).

Серед архівних матеріалів Т. Зіньківського збереглося багато записів прислів'їв, крилатих фраз із пісень та літературних творів, якими він намагається пояснити українські слова: "*Могила*: Ти нагорни високу могилу, то й посади червону калину; *Луг*: Ой не шуми, луже, дуже зеленою дібровою; *Загадати*: Загадала мені мати пшениченьку жати; *Порошина*: В чужім оці і порошину бачиш; *Слава*: Ой не ходи, козаче, до мене, буде слава на тебе й на мене" (ІР, ф. 170, № 550, № 555). Зустрічаються окремі виписки при-

казок і прислів'їв, пов'язаних із судом: "Суд не заклика, та й не випуска; Без суда суд буває; Хто хоче свідком бути, треба хрестик цілувати; Один Бог без гріха; Кров буде волати до Бога о помсту" (ІР, ф. 170, № 554).

Т. Зіньківський також складав український календар, про що свідчать його чернетки (ІР, ф. 170, № 542, 30 арк.) та лист до В. Кравченка (1889 р.): "Зауваж на різні календарні матерьяли і назви святок, святих, кантички святим усякім — приказки, прислів'я, святкові й календарні, як от "Святий Юр звіра пасе", "Петрівка на хліб катівка", усякі календарні прикмети про дощ, годину, сівбу, тощо, а надто іграшки дитячі, дівчачі й інші, гадання тощо. Я хотів би скласти український календар, аж ті матерьяли, які можно знайти в друкованіх уже працях, не повні далеко і можно багацько чого ще бажати" (ІМФЕ, ф. 15–4/264а).

Серед цих записів Т. Зіньківського знаходимо приказку та анекдотичну бувальщину про календар та передбачення погоди. Дослідник поділяє свята на "грішні" і "сердиті", супроводжуючи розповідь легендами про покарання людей вищою силою за те, що працювали у свята. Далі матеріал подається за тематичними групами, до яких дбайливо підібрано приказки, прислів'я, різноманітні календарні прикмети та вірування, замовляння: "*Година*: Ластівки вилітають — годину обіцяють; В погоду і смутний веселим буває [...]. *Негода* (дощ — тощо): Ховаючи втопленика поливають, щоб дощ був (всього 17 прикладів. — *Л. К.*). *Місяць, зорі*: Бог свої свічки світе (зорі), а чорт свої, бо Бог і струсе чортові (котючі зорі) (всього 9 прикладів. — *Л. К.*). *Буде й на нашому тижню свято*: Хто в п'ятницю засміється, той в неділю буде плакати (всього 17 прикладів. — *Л. К.*). *Од льоду до льоду* (весна, літо, осінь, зима): Летить літо як крилами. Зіма біла та не їсть снігу, а все сіно" (всього 37 прикладів. — *Л. К.*) (ІР, ф. 170, № 524).

Приказки, прислів'я, прикмети, повір'я, замовляння, невеличкі оповіді, легенди супроводжують усі місяці року та свята, які на ті місяці припадають: "У кого вийде яка звада на Новий рік — цілий рік звадитимеццця; На Петра Вериги розбиваюцця криги; Вербу ломлють, з того холодний вітер зриваєця; Петрівка — на хліб катівка; Бабське літо до Петра тілько; До Іллі хмари ходять за вітром, а з Іллі проти вітру; Прийшла Пречиста — буде на дереві листу чисто" (всього 260 прикладів. — *Л. К.*) (ІР, ф. 170, № 542).

Як бачимо, наукові дослідження Т. Зіньківського позначені глибоким осмисленням матеріалу, високою принциповістю при висвітленні теми, увагою до бібліографії — "в бібліографіях різних сторін українського життя й науки велика потреба, а тим часом, окрім спільного покажчика Комарова, у нас нічогісенько немає. Тим часом без покажчиків жодна наукова праця серйозна стає неможлива" (ІР, ІІІ, 38195).

Він також намагався налагодити публікацію фольклорних матеріалів у Петербурзі, про що писав В. Кравченкові 12 листопада 1890 р.: "Твою етнографію між іншим передам Пипіну — він видаватиме етнографічний збірник і вже обіцяв Мордовцеву радо приймати українські матерьяли (сирі навіть)" (ІМФЕ, ф. 15–4/264а). Проте багато намірів Т. Зіньківському не вдалось завершити у зв'язку з хворобою, яка особливо загострилася після закінчення академії у травні 1890 р.

Повернувшись в Україну, він з 1 серпня до 1 грудня 1890 р. через силу вів судові справи в Києві, Харкові, Курську. Проте хвороба прогресувала і з 1 грудня 1890 р. Т. Зіньківський виходить у запас, але не покидає праці для української літератури і науки, мріє "подихати життям вільної людини", взятись до адвокатури.

Проживаючи в Б. Грінченка у квітні 1891 р., Т. Зіньківський "рвався до роботи, але не міг [...], голубив думку писати історію вкраїнсько-руського письменства" (Т. 2, с. LI). А 9 (21) червня 1891 р. він помер у Бердянську в батьківській хаті на 30 році життя.

Страдженник-син страдженника-народу,
Кришталь з його кривавої сльози,
Він не згинавсь, хоч як гула негода,
І не здригавсь від гуркотів грози.
Змагався навіть він з життям самим —
Коли людина ти — зітхни за ним! [42] —

такий напис зберігся на могильному камені Т. Зіньківського у м. Бердянську.

Отже, місце Т. Зіньківського в українській фольклористиці поруч з Б. Грінченком та В. Кравченком, для яких він був учителем і натхненником до праці, і які зуміли довести

розпочату разом з ним справу до щасливого завершення, опублікувавши і дослідивши численні фольклорно-етнографічні матеріали. Він був взірцем трудової активності в умовах бездержавності, поєднуючи фольклорно-етнографічну працю з національно-суспільною діяльністю. Сьогодні справджуються пророчі слова Б. Грінченка, які він щиро писав ще живому другові 30 липня 1889 р., що "в історії відродження рідного краю з морального занепаду [його] ймення згадаєцця з великою повагою й шанобою" (ІР, III, 40799).

1 *Єфремов С.* Історія українського письменства. – К., 1995. – С. 511.

2 Писання Т. Зіньківського / Зредагував та життєпис написав В. Чайченко. – Львів, 1893. – Кн. 1. – С. 52.

3 Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Г. Вернадського. Тут і далі будемо подавати скорочену назву Інституту, номер фонду та одиницю збереження.

4 *Конинський О.* Пам'яти Т. Зіньківського-Певного // Зоря. – 1891. – № 14. – С. 273–274.

5 *Уменець М.* [Комаров М.] Трохим Зіньківський: Посмертні спомини // Зоря. – 1891. – Ч. 15. – 1/13 серп. – С. 296.

6 *Лукич В.* [Левицький В.] Трохим Зіньківський (Т. Певний, Трохим Звіздочот) // Там само. – 1891. – Ч. 14.

7 *Огоновський Ом.* Історія літератури руської // Зоря. – 1893. – Ч. 10. – 15/27 травн. – С. 196–197; Ч. 11–1/13 червня. – С. 213–215.

8 *Франко І.* Українсько-руська (малоруська) література // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К., 1984. – Т. 41. – С. 86.

9 *Єфремов С.* Історія українського письменства. – К., 1917. – С. 373.

10 *Сумцов М.* Зиньковский Т. А. // Энциклопедический словарь / Изд-во Ф. Брокгауз и И. Эфрон. – СПб., 1894. – Т. 12. – С. 596.

11 *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. – К., 1984. – Т. 41. – С. 86.

12 Листи М. Грушевського до К. Студинського (1894–1932 рр.). – Львів; Нью-Йорк, 1998. – С. 117; *Коцюбинський М.* Твори: В 7 т. – К., 1974. – Т. 5 (Листи). – М. 59, 81; *Лисенко М.* Листи / Упоряд. приміт. та комент. О. Лисенка. – К., 1964. – С. 197.

13 *Лотоцький О.* Сторінки минулого. – Варшава, 1932. – Ч. 1. – С. 65–66.

14 Энциклопедический словарь / Изд-во Ф. Брокгауз и И. Эфрон. – СПб., 1894. – Т. 12. – С. 596; Малый энциклопедический словарь. – СПб., 1900. – Т. 2. – С. 695; Новый энциклопедический словарь / Изд-во под общ. ред. почет. Акад. К. К. Арсеньева. – СПб., 1906. – Т. 18. – С. 735; Большая энциклопедия / Под ред. С. Н. Южакова. – СПб., 1903. – Т. 9. – С. 666.

15 *Дорошенко В.* Українство в Росії: Новітні часи: З портретами. – Відень, 1916. – 114 с.

16 *Дорошенко Д.* Огляд української історіографії. – Прага, 1923. – 220 с.

17 *Возняк М.* Матеріали до історії українського письменства XIX ст.: З листування Бориса Грінченка й Трохима Зіньківського з О. Кониським // Життя й мистецтво. – 1920. – Ч. 1. – С. 28–33.

18 Українська радянська енциклопедія. – К., 1961. – Т. 5. – С. 282; Українська радянська енциклопедія. – 2-е вид. – К., 1979. – Т. 4. – С. 274; Український енциклопедичний словник. – 2-е вид. – К., 1986. – Т. 1. – С. 670; Енциклопедія українознавства: Словникова частина / Гол. ред. В. Кубійович. – К., 1996. – С. 831–832. – Перевидання в Україні, репринтне відтворення 1955–1984 рр.

19 Українські письменники: Біо-бібліографічний словник / Уклад. М. Пивоваров та ін. – К., 1963. – Т. 1–5.

20 *Єніна В.* Пам'яті письменника-земляка // Приморський степ. – 1964. – 24 квітня; *Кривоший М.* Знахідка в Бердянську // Запорізька правда. – 1964. – 11 липня; *Тараненко М.* Письменник Т. Зіньківський // Запорізька правда. – 1966. – 10 серпня; *Скрипка В.* Письменник, фольклорист, публіцист // Літературна Україна. – 1971. – 13 серпня.

21 *Скрипка В.* "Змагався він з життям самим" // Україна: Наука і культура. – К., 1990. – С. 267–270; Він жив на бистрині життя: До 130-річчя з дня народження Т. Зіньківського // Південна зоря. – 1991. – 7/8 червня; Завжди лицем до України // Неопалима купина. – 1995. – № 5/6. – С. 43–51.

22 *Кіраль С.* "Апостол молодої України": Трохим Зіньківський у контексті доби. – К., 2002; Трохим Зіньківський – публіцист: Навч. посібник. – К., 1997; Неопублікована автобіографія Т. Зіньківського // Сучасний погляд на літературу: Зб. наук. праць нац. пед. ун-ту ім. М. Драгоманова. – К., 1999. – Вип. 1. – С. 138–155; (всього близько 30 праць).

23 *Костецька Л.* Творчість Т. Зіньківського в контексті літературного процесу 80-х – поч. 90-х рр. XIX ст.: АРД. – Запоріжжя, 1998 та ін. праці (5 статей).

24 *Пастух Б.* Трохим Зіньківський – син України: "Кришталь кривавої сльози": Літ.-публіц. есей. – Луганськ, 2001.

25 *Засенко О. Є.* Зіньківський Т. А. // Українська літературна енциклопедія. – К., 1990. – Т. 2. – С. 270.

26 *Болтівець С.* Апостол українського просвітництва: Педагогічні погляди Т. Зіньківського // Жива вода. – 1992. – Вересень. – С. 2.

27 *Ємець О.* "Вони були дітьми своєї епохи" // Кур'єр Кривбасу. – 1996. – № 45/46. – С. 53–57 та ін. праці (6 статей).

28 *Неживий О.* Борис Грінченко і Трохим Зіньківський // Борис Грінченко: Тези доп. респ. наук.-практ. конф., присв. 125-річчю від дня народження видатного українського письменника, вченого, громадського діяча. – Ворошиловград, 1988. – С. 63–64.

29 *Погрібний А.* Трохим Зіньківський // Українська література у портретах і довідках: давня література – література XIX ст.: Довідник. – К., 2000. – С. 116–117.

30 *Соколов П.* "Страдженник-син страдженника-народу" // Слово і час. – 1993. – № 6. – С. 46–50.

31 *Костецька Л.* Творчість Т. Зіньківського... – С. 164.

32 *Кіраль С.* "Апостол молодої України"... – С. 215.

33 Спогади В. Кравченка про Т. Зіньківського / Вступна стаття, публікація, коментарі С. Кіраля // Київська старовина. – 1997. – № 3/4. – С. 162.

34 Спогади В. Кравченка про Т. Зіньківського // Там само. – С. 162.

35 *Дей О. І.* Українська народна балада. – К., 1986. – Тут і далі подаємо в дужках нумерацію сюжетного циклу і типу балад за вказаною працею.

36 *Франко І.* Зібрання творів: У 50 т. – Т. 43. – К., 1986. – С. 276–277.

37 *Кіраль С.* "Апостол молодої України"... – С. 225.

38 *Кіраль С.* Там само. – С. 15.

39 Этнографическое обозрение. – 1889. – № 111. – С. 189–190.

40 *Кіраль С.* Там само. – С. 228.

41 *Кіраль С.* Там само. – С. 215–216.

42 Див.: *Скрипка В.* Завжди лицем до України // Неопалима купина. – 1995. – № 5–6. – С. 50.

ГЕНЕТИЧНИЙ КОД УКРАЇНСЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ

Леонід ЧЕРКАСЬКИЙ

Ми вже звикли до того, що, знайомлячи зі своїм творчим доробком, поважний науковець, літератор, композитор чи інший діяч починає зі скромного "подаю на суд громадськості". Очевидно, це ж мала на увазі Софія Йосипівна Грица, коли у видавництві "Астон" вийшла з друку її чергова монографія "Трансмісія фольклорної традиції". А щодо етномузикознавців, культурологів, викладачів ВНЗ, кому адресована ця праця, то вони сприйняли це як належне, як те що стало звичною справою і, можна сказати, системою. Адже доктор мистецтвознавства, професор ІМФЕ ім. М. Т. Рильського — відомий вчений не лише в українській, а й у світовій фольклористиці, що вже встигла видати близько трьохсот друкованих праць: монографій, фольклорних збірників, статей, доповідей... Крім головного наукового споживача, яким є вітчизняна фольклористика, значну кількість праць С. Грици видано також у Берліні, Будапешті, Варшаві, Бидгощі, Софії, Братиславі, Пряшеві, Нью-Йорку, Філадельфії. Сформульованою С. Грицою термінологією і великою низкою обґрунтованих положень фольклористичної науки користуються як вітчизняні, так і зарубіжні етномузикологи.

Якщо кинути бодай побіжний погляд на творче надбання С. Грици, то воно позначене глибиною, системністю і цілісністю. Не ставлячи непосильної мети аналізу всього творчого доробку С. Грици, підкреслимо його особливу значущість і актуальність.

Як музикознавець і етнолог-фольклорист, С. Грица досліджувала побутування музичного фольклору в різних регіонах України, здійснила ґрунтовний аналіз національного епосу, простежуючи функціонування народної музики в певних соціально-історичних умовах.

Надаючи особливого значення варіативності фольклору, зокрема — народної пісні, вона не лише виявляє "рушійну силу" народної традиції, а й через різні "пісенні парадигми", "мелодійні парадигми" (терміни С. Грици) показує специфіку буття музичного фольклору. Так, член-кореспондент НАН України Мирослав Попович у вступній статті до книги С. Грици "Фольклор у просторі і часі" (Тернопіль, "Астон", 2000) підкреслив особливу новизну підходу авторки до взаємозв'язку слова і музики в народній пісні. І коли нещодавно (в радянському музикознавстві) мелодія вважалася детермінованою змістом словесного тексту, то С. Грица, вказуючи на невіддільність словесно-музичного фольклору, розглядає кожну зі складових систем пісні як самостійну творчість, що вже на ранньому етапі розвитку людства була важливою складовою етногенезу і мала "здатність об'єднувати, уподібнювати цілі культурні хронологічно й виробничо близькі регіони".

Доцільно підкреслити, що, вивчаючи механізм буття музичного фольклору, С. Грица оперує не лише ерудицією музикознавця і етномузиколога, а й знанням філософії, історії, археології, філології. Все це разом дозволило їй сформулювати важливі положення філософії фольклору.

Вбачаючи у фольклорі "основу цивілізації" — щонайпершого відтворення життя в його природних і суспільних формах, С. Грица відзначає наявність своєрідного кодування у фольклорі етнічної інформації, що досить влучно уподібнюється нею передачі ДНК в генетиці. У виявленні цього коду в фольклорі вона бачить запоруку відтворення етносу, його історичної пам'яті, самозбереження як культурної "цілісності". Тим самим розкривається можливість фольклору глибше пізнати сутність українського етносу, виявити його глибинні зв'язки з субетносами у всій сукупності стосунків на різних просторово-часових етапах розвитку.

Варто зазначити, що С. Грица чи не перша у вітчизняній фольклористиці вжила термін "ендогенна природа фольклору" і усією своєю діяльністю здійснила значний крок до пізнання цієї природи.

Монографія "Трансмісія фольклорної традиції" містить окремі з написаних автором статей упродовж останніх п'ятнадцяти років. Але це не розрізнені праці: всі вони підпорядковані єдиній меті і в цілому спрямовують до розшифрування генетичного коду українського фольклору. Вже сама назва передбачає дослідження глибинного механізму передачі фольклорної традиції (від латинського transmissio — передача, перехід). Окресливши етнорегіональну диферен-

ціацію української культури, подаючи історико-етнографічні, ландшафтні характеристики регіонів, С. Грица характеризує їх типологічні ознаки в усній словесно-музичній творчості.

На тлі етнографічних відмінностей української культури, що спостерігаються в одязі, будівництві, декорі, мові, співах, музичних інструментах, звичаях і обрядах, С. Грица на прикладах народного мистецтва від календарно-обрядової творчості дохристиянського періоду до національної епіки (билини, думи, історичні, козацькі пісні) доводить доцентрове тяжіння всіх субетносів до консолідації навколо єдиного етнічного ядра, створення Української держави.

Як на важливий механізм фольклорної трансмісії вказується на органічний зв'язок двох вимірів, що визначають основні параметри фольклору, який "і в своїй генетичній основі рухається за космічним календарем": сонячно-біологічний і культурно-історичний. Якщо з першим пов'язана календарна та родинно-обрядова творчість, основана на природній рефлексії, то з другим — різножанрова епіка, що віддзеркалює світогляд людини, її осмислене ставлення до навколишнього світу, суспільних подій, історичних постатей, людських вчинків.

Розкриваючи природу буття фольклору як важливого фактору етнічної консолідації, С. Грица вводить у фольклористику термін "модус мислення", що трактується нею як система понять, прийнятих даним середовищем, залежно від його природних умов, способу господарювання, вірувань, моральних і етичних норм. Саме модус мислення і визначає характерні ознаки фольклору різних регіонів, він же дає можливість пізнати генетичне походження нових варіацій народної творчості а також фольклору етнічної діаспори.

Проекція модусу мислення на об'єктивний світ українця у його стосунку до фольклору віддзеркалює такі суттєві фактори впливу на нього, як екосфера, відсторонення українського етносу від світової урбаністичної культури в минулому, специфічні стосунки з духовенством в умовах поліконфесійності і бездержавності, складні соціально-політичні процеси, особливо — пов'язані з територіальним перерозподілом України.

У праці характеризуються два найважливіші вектори стратифікації модусів мислення в Україні: південно-східний і західний, що своєрідно вплинули на фольклор різних регіонів. Це, зокрема, підтверджується прикладами українського епічного фольклору. Так, у статті "Думи в міжетнічному діалозі" відзначається не лише зв'язок дум з билинною традицією Київської Русі, з поезією "Слова о полку Ігоревім", на що вже вказували вітчизняні фольклористи, а й простежується вплив персо-іранської культури. С. Грица вказує на ряд факторів, що засвідчують цей вплив: наявність у текстах дум південно-східних топонімів, гідронімів, тюркських лексичних вкраплень, спільність корпоративних засад з усним народним професіоналізмом Сходу, принципи побудови народного мелосу дум, походження давнього музичного інструментарію, особливо його назв.

Як дослідник українського народного музичного інструментарію, вважаю доцільним окремо зупинитися на останньому положенні. Незважаючи на те, що головні інструменти думової традиції кобза і бандура сформувалися як винятково українські і не мають собі аналогів у світовій музичній культурі, їх східне коріння, принаймні в назвах, не викликає сумнівів. Це стосується і кобзи, назва якої походить від тюркського кобуз, кобоз (порожнистий, пустотілий) і бандури (від шумерського пан тур — малий лук). Слід лише мати на увазі, що шлях від пан тура до бандури лежить через Закавказзя, яке успадкувало культуру шумерів, і де й тепер наявні пандурі (у грузинів, абхазів, аджарців), фандур (у осетинів), і від яких через різні контакти: війни, поселення черкесів, осетинів, абхазів в українських землях, що мали місце в XIV ст., ці інструменти і їх назви потрапили в Україну.

Слушно підкреслено, що козацьке мистецтво в добу свого найвищого розвитку інтегрувало як південно-східний, так і західний здобутки світової культури.

Аналізуючи жанр дум у складній системі міжетнічного діалогу, С. Грица підкреслює його особливе місце у світовій культурі. Так, йдеться про вплив українського етносу на творчість багатьох польських письменників і поетів XVI—XVII ст. "Відлуння козацьких дум" відчутне і в польській, і в російській літературі першої половини XIX ст. Козацький епос зацікавив видатних французів Г.-Л. де Боплана, А. Рамбо, П. Меріме, дослідників різних країн.

У своїх численних працях С. Грица розкриває найхарактерніші ознаки українського фольк-

лору. Серед них: опоетизоване світосприйняття ("космотеїзм"), схильність до епічного відтворення власної історії, утвердження в мистецтві принципів християнської моралі, природний професіоналізм (особливо відчутний у творчості кобзарів, бандуристів, лірників), яскраво виражена емоційність, родово-жанрове розмаїття.

Так багатопланово автор окреслює шляхи пізнання ендогенного коду українського фольклору. Зупинимося коротко ще на одному з них. Річ у тім, що своєю теоретичною і практичною діяльністю С. Грица надала значного імпульсу соціологічному напрямку в українській етномузикології, що є і важливим засобом багаторівневого аналізу народної творчості, і водночас засвідчує стан нинішньої фольклористичної науки. За розробленою авторкою анкетою опитування вона зібрала матеріал у шестисот респондентів. Ці анкети, що зберігаються в ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, без сумніву, стануть предметом наукового аналізу і узагальнень не лише С. Грици, а й наступних поколінь фольклористів.

Можна без перебільшення сказати: якщо класики української фольклористики фіксували лише первинний фольклор, досліджуючи його найважливіші ознаки, то С. Грица контурно накреслила стратегію дій української фольклористики, якій доведеться мати справу з носіями різних шарів українського фольклору в майбутньому.

Тож беручи до рук "представлену на суд громадськості" чергову монографію С. Грици, спробуємо заперечити: не "на суд громадськості", а на нагальну потребу вітчизняної фольклористики і в ім'я розвитку плідних конструктивних ідей, які містить ця праця.

Київ

ЕТНІЧНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ: ГЕНДЕРНА МОДЕЛЬ (на матеріалах Республіки Молдова)

І. БЕЖАН-ВОЛК

Всесвітньовідомі французькі вчені-соціологи і психологи (Жан Амсель, Жан Базен, Жорже Хез, Н. Нікола та ін.) висунули тезу про те, що "у багатьох народностей різної численності, яких у світі нараховується понад дванадцять тисяч, їх єдність була визнана уявною, а місцеві традиції звелися до поширення помилкових думок, які стосуються як розсіювання, так і перегрупування внаслідок завоювань, міграції, утворення федерацій, союзів". Друга ідея цих вчених полягає в тому, що "усні перекази, які піддаються певним маніпуляціям, являють ідентифікацію членів етнії і усвідомлення ними подвійної належності, що вказує на народність як таку"[1].

Для аргументації цих наукових тезисів відносно реальності міжетнічних взаємин у поселеннях Республіки Молдова нам доведеться розкрити тему під кількома аспектами, які беруть початок у соціолінгвістичній синтагмі, а саме — "колективна і індивідуальна ідентифікація. Зміст цього формулювання вміщує здатність деякої чисельності (спільноти) бути визнаною в якості групи, яка, звісно, має ще й принципову ознаку єдності, тобто етнічна ідентифікація, поява якої залежить і від колективної ідентифікації яка залучається з метою виявлення автономії. Індивідуально ідентифікація відноситься більше до національної свідомості, яка проявляється у поведінці індивіда та в його поглядах стосовно типу "Я — вартість — суспільство".

Варто підкреслити, що поняття автономії у сільських общинах провокує ще й ефект об'єднання (злиття) із середини, які стирають різні речі.

Таким чином, простежується найбільш стійка тенденція переходу із складної і закритої групи в групу з представниками, які бажають організуватися в рамках одного принципу — діяти в ім'я процвітання. Отож колективна іден-

тифікація асоціюється з почуттям солідарності, утворює вектори, спрямовані на соціальне оточення, тобто те, що складає регіональну сільську специфіку. Насправді ж у дійсності сільська етнічна тотожність позначає й інтеграцію факторів у створенні життєвих цінностей, а не в пізнанні якихось амфорних цілей.

Проблема ідентифікації народностей у сільському середовищі не виключає виникнення конфліктів у стосунках між членами спільноти, особливо змішаної. Наприкінці XX і початку XXI століть цей процес, у зв'язку з економічною кризою ймовірний і не має нічого спільного із ситуацією національної ознаки, а це означає, що існують тенденції оволодіння або управління матеріальними благами, нерідко замінюючи соціальну справедливість.

Соціальні зміни, які відбуваються в селах Молдови в цей перехідний період до ринкової економіки, прямо пропорційні темпам реформування країни, що базується на демократичних засадах. У демократизації соціальних процесів необхідно, передовсім, розкривати межі формальної демократії, у якій, якщо вона і ґрунтується на принципах вільного доступу і рівності у правах, простежується все-таки існування реальної нерівності та привілеїв. У цьому контексті завдання демократизації залежать від форм ідентифікації принципів свободи і повернення до форм соціальної справедливості незалежно від часу, простору, складу, національної приналежності і т. д.

Все це ще раз підтверджує, що сільське соціальне життя не виступає тільки як результат певних законів природи, а більш за все є наслідком людського волевиявлення, здатного діяти на нього, а також змінювати чи радикально його трансформувати.

Тут і виявляється важлива причина прогресу в стосунках між представниками різної національності — тобто причинний зв'язок, як наслідок між соціальним характером і людськими силами сучасності. Кінцевим завданням цих досягнень виступає зміст цінностей в гармонійному суспільстві.

Відносини за формулою "єдність — ідентичність" у сільських общинах залежать від сукупності передумов, здатностей навичок, інтелектуальних і моральних орієнтирів, вікових традицій і тому подібному, що стосується способу мислення, спрямованому на відтворення концепції світу, в першу чергу, і на колективне сприйняття, властиве певній культурі, певному народу, в другу чергу. Так бачиться формула "ідентичність — єдність".

Ситуація на місцях нерідко демонструє ряд внутрішніх змін, які є складовими індивідуального сприйняття і життєвого досвіду, набутого протягом багатьох віків.

У XXI столітті сільські соціальні процеси сфокусовані на зміні менталітету членів сільських общин. Це явище сильно залежить від концепції формування соціальної рухомості. А соціальна диференціація породжує одноманітні типи рухомості навіть усередині одного покоління, являючи собою рух індивідуума у різних соціальних групах (змінних), не задумуючись, до якої національності він належить.

Соціальні реформи, які все більше торкаються села, вимагають невідкладної перебудови у різних сферах діяльності, що також торкається і більш кваліфікованого персоналу. Тут стає очевидним поняття соціальної мобільності, яка перебуває у прямій пропорційній залежності від величини показників мобільності членів групи. Це водночас доводить, що значна мобільність вимагає політичної стабільності та послаблює екстремістські політичні позиції, забезпечує спокійний спосіб життя для етнічних груп, стає фактором стабільності індивідуумів різних національностей. Отже освітній і професійний рівень, плюс сільський спосіб життя як провідник вікових людських цінностей, визначають єдність членів сільських общин і в цілому складають глобальну концепцію, призначену для сприйняття часткового і для змін у суспільстві.

Відповідно до цього пропонується ввести у лінгвістичний світовий обіг декілька синтагм, а саме — сільська єдність і сільська ідентичність, які відносяться до традиційної сільської концепції, успадкованої від історичного минулого, в основі якого лежить постійне утворення змішаних сімей (як сільська соціальна єдність), що не домагаються створення будь-яких дрібних автономій.

Етносоціологічні дослідження, які проводяться у XXI столітті у різних селах Молдови, підтверджують, що жінки різних національностей тяжіють до соціальної ідентичності завдяки соціопсихологічним факторам, які, в міру їх по-

силення, приводять до набору схожості й розходження в орієнтуванні цінностей.

На питання: "Чи зможе змішана сім'я бути щасливою?" — 71% респондентів відповіли, що щастя не залежить від національності, а на питання: "Як Ви вважаєте, Ваша сім'я щаслива?", відповіли так:

Таблиця № 1
(у % від числа усіх респондентів)

Національність респондентів					
Перемінна (мінлива)	Румунка, молдаванка	Українка (гуцулка)	Росіянка	Гагаузка	Болгарка
Так	20	41	17	39	20
Ні	17	24	14	4	-
Не дуже щаслива	34	30	54	52	50
Важко сказати	21	5	15	5	30

Що ж торкається рівня морально-духовних цінностей з точки зору селянок, то результати відповідно такі:

Таблиця № 2
(у % від числа усіх респондентів)

Національність респондентів					
Які якості найбільше цінуєте в жінках	Румунка молдаванка	Українка (гуцулка)	Росіянка	Гагаузка	Болгарка
Мудрість	48	35	40	17	30
Скромність	41	50	57	17	-
М'якість, доброту	49	46	37	39	50
Трудолюбність	36	33	26	4	50
Тямущість	26	46	31	8	20
Господарність	49	59	63	30	10

Респонденти визначили кілька варіантів відповідей.

Таблиця № 3
(у % від числа респондентів)

Які якості найбільше цінуєте в чоловіках?	Національність респондентів:				
	румунка	українка (гуцулка)	росіянка	гагаузка	болгарка
Гідність	31	33	31	4	20
Хоробрість, Сміливість	25	30	29	4	20
Трудолюбність	-	-	-	-	-
Економність	51	57	37	9	40
Поважність	-	-	-	-	-
Люб'язність	45	37	43	17	30
Добрий сім'янин	72	59	83	70	50

Респонденти визначили кілька варіантів відповідей, а на інші — не відповідали.

У процесі проведення досліджень на місцях виявлена тенденція, яка нині стала постійною — бажання членів сільських сімей різних національностей повернутися до вікових традиційних цінностей, а саме: скромності та совісливості (52%), шанобливого ставлення до праці, до землі, до води, для молдованок і українок склали величину понад 70%, а для жінок інших національностей — 40%.

Економічна криза в Молдові дуже підвищила рівень невдоволення жінок-селянок. Понад 75% із них незадоволені матеріальним станом сім'ї, кожна четверта жінка морально невдоволена життям взагалі, кожна п'ята — не може самоствердитися.

Приблизно 22% респондентів української, російської та гагаузької національностей мають неприємності в сім'ї на основі стосунків між родичами. Близько 33% селянок конфліктують у сім'ї через розподіл домашніх обов'язків. Близько 50% болгарок стверджують, що найбільш серйозні конфлікти в сім'ї виникають на основі розладу з чоловіком. Жінки російської національності десь біля 63% мають сімейні конфлікти у зв'язку з вихованням дітей (особливо, коли їх кілька).

Сільська соціальна єдність стимулює процес хліборобської соціальної ідентичності і навпаки. Все це додаткові аргументи-доповнення наукових положень французьких вчених, про які згадувалося напочатку, на ці ж висновки і міркування ще накладається й роль етнодемографічних факторів (вік, освіта, спеціальність, національність, географічний ареал і т. д.), які мають вплив на формування сім'ї.

Використана література:

1 Laransse "Dictionar de sociologie". Buc. 1996. — 421 s.
2 Matei Dogan, Robert Pahre. "Noile stiinte sociale (interpenetrarea discipeinelor)" Editura Academici Romane, 1993. — 322 s.
3 Unitatea poprului Republicii Moldova si problema identitatii etnice. Chisinau, 2000. — 151 s.
4 Этнические стереотипы в меняющемся мире. — М., 199,. — 331 с.
5 Материалы этносоциологических исследований в Республике Молдова 1999—2002 гг. — Кишинев, 2003. — 160 с.

Переклад з молдовської

УКРАЇНСЬКІ ПІСНІ НА СЛОВА ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Павло МОЦЕНКО

Доба Тараса Шевченка була продовженням недавньої і ще не забутої гетьманщини. В гетьманщині ще живі були спогади про свободу, ще трималися традиції в народі, в провідних козацьких родинах і в Церкві. Виявом їх прагнень стала "харківська школа" в українському письменстві. Ґрунт до її постання управили визначні роди козацького проводу. Немало до того спричинилась білгородська, а потім Харківська колегія, де вчив філософ Г. С. Сковорода. Пізніше під проводом Василя Назаровича Каразина ті роди засновують 1805 року Харківський університет, що, маючи свою друкарню, став осередком культурного життя гетьманщини та впливав і на інші частини України. В Харкові за участю Г. Квітки-Основ'яненка почав тоді виходити журнал "Український Вісник" (1816—1817), гумористичний журнал "Харковскій Демократ"... І. І. Срезневський (1812—1880) видавав "Український Альманах". У 1833 р. він видав "Украинский зборник". В ньому були друковані твори І. Котляревського "Наталка Полтавка" та "Москаль-чарівник". Взагалі в харківських виданнях друкувались твори Т. Шевченка, Г. Квітки-Основ'яненка, І. Котляревського, Є. Гребінки, М. Петренка та ін. В Харкові вчився М. Костомаров та інші визначні діячі тієї доби.

В самому Петербурзі, де жив і вчився Т. Шевченко, існувала велика українська громада. Українці, дарма, що багато з них звали себе "малоросами", були учителями високих шкіл, ученими-дослідниками, видавцями, музиками, славними співаками, як Семен Гулак-Артемовський, працівниками державних департаментів і т. д. Придворна царська капела ще глибоко відчувала так зване "малороссійское засіліє", бо тільки 1825 року помер великий Бортнянський. Від 1803 до 1856 р. жив у Петербурзі, будучи диригентом Митрополичого Хору і вчителем у придворній царській капелі, учень Веделя о. Петро Турчанинів.

В самій Академії художеств, де вчився Т. Шевченко, було чимало українців. З ними він жив і приятелював, а це були харків'яни В. Ковалів, Михайло Карпо та інші.

Це була доба отверезіння й шукань шляхів до національного відродження. Для того треба було яскравіших означень сутності шукань, і бракувало того, хто міг би зрушити їх з буколічного сну й кинути до праці.

Такою людиною й став для всієї України Тарас Шевченко. Яким же те пробудження завдяки творам Шевченка було реальним і навіть "страшним" відчув М. Костомаров: "Тарас Григорович", записав він, "прочитав мені свої недруковані вірші. Мене охопив страх...". Я побачив, що муза Шевченка роздирала завісу народного життя. І страшно, і солодко, і боляче, й цікаво було зазирнути туди!!! ...Тарасова муза прорвала якийсь підземний заклеп, вже кілька віків замкнений багатьма замками, запечатаний багатьма печатями, засипаний землею, навмисне заораною й засіяною, щоб заховати від нащадків навіть згадку про місце, де знаходиться підземна порожнеча. Тарасова муза сміливо ввійшла в цю порожнечу зі своїм невгасимим світочем і відкрила за собою шлях і соняшному промінню, і допитливості людській... і не згасить її (поезію Шевченка) ніякий історичний чи моральний вуглець; бо світоч цей горить нетлінним огнем — огнем "Прометея"... (Спогади про двох малярів, "Основа", червень, 1861 рік).

Життя і творчість Шевченка, його духовні прагнення й переживання, його радощі, болі, надії і глибока віра — це наші сподівання і наша віра.

Тарас Шевченко — великий в усьому. Він повний наш образ, бо ми в ньому, а він у нас. Він — синтез. І ми відчуваємо всім своїм єством духовну й фізичну з ним спорідненість.

Перед нами, що живемо в Канаді, і хочемо бути щирими й свідомими його послідовниками, виступає необхідність зрозуміння, що "ми всі і наші батьки нагадуємо собою людей, які повиходили з потягу, що застряг у степу без станції, і йдемо у безвість. Ідемо перед себе і, здається, тратимо душу", говорив Юрій Липа. Це "здається" — наш страх за себе і

за своїх нащадків, що стоять на роздоріжжі з питанням куди іти?! А у нас є одна дорога. Ні вправо і ні вліво, а прямо з родинною українською звичаєвістю в українську будучність.

Шевченко жив між чужим та ще й ворожим світом, що відбирав право зватися собою, що тис, нівечив, вивертав навзнаки душу. І Шевченко не зійшов зі своєї дороги, а рятувався сам від збочення тільки повним зверненням до українського побуту, звичаїв і традицій. Він жив і других навчав вогненним словом та власним прикладом життя. Ніщо не дасть стільки, як рідні звичаї, навернення до порядку українського Роду... Це органічний порядок, що в кожного народу інший, для кожного народу єдиноспасенний, як книги неписаного закону... Шевченко в автобіографії записав: "Історія мого життя складає частину моєї батьківщини".

Правдиве й велике мистецтво виростає органічно з певного середовища й нерозривно пов'язане з ґрунтом, де воно росло й росте. Шевченко виріс із українського ґрунту, був сином свого народу і полюбив понад своє життя його звичаї і традиції. Вся його творчість — то кличний голос його народу; всі радощі, жалі й болі — це переживання українського народу. Його кличами стали: вогниста любов до народу, ненависть і погорда до всякого насильства; почуття власної правди й гордість своїм походженням.

Що ж було головною основою творчості Шевченка? — Покликання. Говорив Шевченко: "Хто його знає відкіль несеться, несеться пісня, складаються вірші, дивися, уже й забув, про що думав, а мерщій напишеш те, що навіялося". (О. С. Чужбинський. — Русское слово, 1861, кн. 5).

Відкіля, з якої криниці, черпав він натхнення й глибоке розуміння прагнень свого народу, що потім так глибоко, вичерпно й вогнисто зобразив у своїх творах? Черпав із своїх власних переживань, порівняльних студій, — взагалі із студій "Історії Русов" та інших джерел, а зокрема з української народної пісні, що є історією народу, його традицій і звичаїв. І тому деякі з його віршів, як говорить М. Рильський ("Література і народна творчість", Київ, 1958 р.), навіть знавців приводили до хибного висновку, і вони питали у поета, чи не є ті твори його звичайним записом якоїсь невідомої ще для них пісні. Таку думку викликала хоч така чудесна пісенька:

Утоптала стежечку
Через яр,
Через гору, серденько,
На базар.
Продавала бублики
Козакам.
Вторгувала серденько
П'ятака.
Я два шаги, два шаги
Пропила.
За копійку дудника
Найняла.
Заграй мені, дуднику,
На дуду,
Нехай своє лишенько
Забуду.
Отака я дівчина,
Така я!
Сватай мене, серденько,
Вийду я.

Все в цьому маленькому шедеврі дише народною поезією, народною поетикою, народною піснею аж до того "пісенного наголосу "забуду"... Народна пісня поклала відповідну печать на всю творчість поета".

Майже в кожному спогаді про Шевченка знаходимо, що він був незрівнянним виконавцем народної пісні; що Шевченко був з тих поетів, які складаючи вірші, внутрішньо співають... (М. Рильський); що "Інколи можна подумати, що він слухає співи сфер, так заносила його звична й світла дума в простори, йому одному відомі й приступні. Він палко любив природу й співи. Співи він міг слухати годинами, в якомусь вдячно-молитовному настрої. Слухаючи сумні мотиви України, він плакав). (Е. Литвинова. Спогади про Шевченка, с. 320).

Пісня спонукувала до творчості. П. Куліш оповідає: "А розколихавши духа, перейшов од розмови до народних пісень, як се бувало у нього щоразу, скоро його серце заб'ється гаряче з радощів, з великого гніву або великої туги" (Хуторна поезія, 1882, Львів).

..."Піснею починається життя поета; пісня звучить для нього і в найгірші, і в найсвітліші моменти його життя, як та глибока правда, за яку боровся поет, яка так художньо-яскраво пронизала всю його творчість...".

Ніщо не могло вбити великої любові до пісні в поета, до музики, бо в цьому мистецтві проголошував свою правду сам народ.

Ось як він оповідає про своє відчуття пісні ще хлопчиком:

Давно те діялось, ще в школі,
Таки в учителя дяка
Бо я було трохи не голе,
Таке убоге — та й куплю
Паперу аркуш. І зроблю
Маленьку книжечку. Хрестами
і візерунками з квітками
Кругом листочки обведу
Та й списую Сковороду,
Або "Три царіє со дари".
Та сам собі у бур'яні,
Щоб не почув хто, не побачив,
Виспівую та плачу...

Це так хлопчик Тарас виспівував та плакав, а ось і через кілька десятків років, на засланні, в Кос-Аралі 1848 року, вже мужній і непоконаний сильними світа, записав:

...Погуляю понад морем
Та розважу своє горе.
Та Україну згадаю,
Та пісеньку заспіваю.
Люди скажуть, люди зрадять,
А вона мене порадить,
І порадить, і розважить,
І правдоньку мені скаже.

Пісня народу вчила Шевченка про прадавню, освячену віками мораль народу, про його розуміння свободи, релігії, що тоді ще в народних рисах плекала Церква й благословляла на патріотичні дії.

В дитячих роках, коли Шевченко був "козачком" у пана Енгельгардта, він згадує: "По врожденій в мені упертості, я порушив панський наказ, наспівуючи ледви чутно сумні гайдамацькі пісні". Це вказівка поета, що саме займало його ще дитячу уяву. Це — пісня про Коліївщину, про яку він слухав цікаві оповідання свідка тих подій, столітнього діда. Про це читаємо в поемі "Гайдамаки":

— Бувало в неділю, закривши мінею...

Пізніше Тарас із сестрами та іншими селянами мандрує до Мотронівського манастиря, де "освятили свої ножі гайдамаки". Шевченко знав, що ошуканий народ ішов у повстання відвойовувати волю і та подія оспівана в піснях.

Головна з тих пісень є пісня про козака Швачку: "Ой поїжджає по Україні та козаченько Швачка"... У Лисенка вона записана як "Гей, хвалився та козак Швачка". (На мішаний хор опрацював її О. Кошиць). Ця пісня розлога своєю мелодією, енергійна й піднесена, особливо в першій половині.

Знав Шевченко подібних пісень більше, та дійшли до нас тільки їх тексти, а мелодії — нам невідомі. Наприклад, Шевченко знав пісню про гайдамацького ватажка Бондаренка. Знав він також інші пісні того ж типу, як наприклад, сумну пісню про Гнатка Голого — "Ой, ще не світ, ой, ще не світ, ой, ще не світає", що записана на батьківщині Шевченка.

Гнатко Голий був народним ватажком і боровся проти поляків в обороні народу, а проти нього виступав ренегат Сава Чалий. 1741 року в с. Степашки на Брацлавщині, де була Савина господа, знищив Саву Гнатко Голий. Про ту подію склав народ пісню та ще й прозвав її думою.

Оповитий чарівними звуками народної пісні ще з дитячих років, перейнятий глибинним змістом, Шевченко живе ними в усі дні його бурхливого, сумного, страдницького й войовничого життя.

Шевченко знав багато й інших історичних пісень та дум, і вони були для нього першою книжкою, з якої поет довідувався про історію свого народу та стали основою його творів. Багато він знав пісень кріпацьких, бурлацьких, наймитських, рекрутських, про долю жінок і дівчат.

Він знав різні думи як "Про Ганжу Андибера", про "Козака Голоту", думи про "Івана Коновченка", "Олексія Поповича", "Самійла Кішку" та інші.

В одній своїй повісті він із захопленням описує бурю на морі і йому вчувається мелодія народної "Думи про Олексія Поповича":

На морю синьому, на камені білому
Ясний сокіл квилить-проквиляє,
На синеє море пильно поглядає,
З моря добичі вижидає, виглядає.

Думи, чуті ним від лірників і кобзарів, відкривали перед ним образи минулого, окремі події і все це відбивається потім в його творах, як, наприклад, в описі долі молодого, осліпленого турками, Степана. В ній не тяжко відчути вплив народної думи "Буря на Чорному морі" та "Невольницького плачу". Хто ж не знає цієї відбитки з народного:

У неділю вранці-рано
Синє море грало;
Товариство кошового
На раді прохало:

— Благослови, отамане,
Чайки поспускати
Та за Тендер погуляти,
Турка пошукати.

З циклу історичних пісень він знав пісні: "Про Палія й Мазепу", "Про кубанський вихід", "Про Головатого", "Про руйнування Січі", "Про Сагайдачного", "Про Чайку", "Про Кармелюка", "Про Морозенка", "Ой, на горі та женці жнуть".

Любив співати Шевченко і пісень чумацьких. Це особливий рід пісень змістом і мелодикою. Це пісні широкого дихання з мінливим мелодичним змістом (чергування моль-дур і навпаки), а в них прегарні образи життя наших купців-чумаків на тлі розкішної української природи. Цих пісень багато, як "Гей, гей, гей! Та хто лиха не знає, хай мене спитає", "Ой сидить пугач", "Ой ішов чумак з Дону", "У Києві на ринку" і інші.

Закинутий на заслання, Шевченко журно виспівує пісню "Та нема гірш в світі нікому, як сіромі молодому". Цю пісню він любив дуже і чудово її своїм прегарним драматичним тенором співав. Захоплювався він і піснями бурлацькими, як вже згадана, та ось другою — "Та забіліли сніги". Ця пісня надзвичайної краси й розтягу. Лазаревський згадує: "Ми всі співали... Були хвилини, коли сльози котилися з очей, а гість наш (Шевченко) просто ридав".

Любив Шевченко пісні рекрутські, що оспівують недолю молодої людини, яку забирали тоді на довгі роки (25 років) на вояцьку службу у ворожий край і для ворожих потреб чужого народу. Цих пісень багато й вони особливо глибокі змістом. Одною з них, де яскраво описується доля козаків, а в цьому випадкові тих, які на своїх кістках побудували Петроград, є пісня "Стоїть явір". Тема цієї пісні стала основою не одного проникливого музичного твору. Перший її оспівав великий композитор-нещасливець М. Березовський в класичному духовному концерті "Не отвержи мене".

Шевченко найбільше знав пісень побутових, родинних, пісень про кохання, про жіночу долю. "Ой, зійди, зійди, ти зіронько та вечірняя" (улюблена пісня Шевченка), "Тече річка невеличка", "Ой, гиля, гиля сірі гуси, гиля на Дунай", "Пливе щука з Кременчука", "Шумить гуде діброволонька", "Ой, не шуми, луже, зелений байраче".

Шевченко — виконавець народної пісні

Шевченко мав прегарний драматичний тенор. П. Куліш писав: "Такого або рівного йому співу не чув я ні в Україні, ні по столицях". Шевченко так співав, що всі були зворушені тим співом. Він глибоко знав душу народу, його радощі й болі, знав його пісню й умів ту пісню проникливо відчути і майстерно заспівати.

Наука для нас

Ми в Канаді невтомно повинні дбати, щоб по наших організаціях існували гарні хори і щоб ті хори співали більше народних пісень. Ці пісні приєднають душі молоді до свого роду, навчать любити своїх батьків, свою історію. Але пісню повинні вчити такі люди, які її самі знають, люблять і шанують. Не такі, що народною піснею звуть кожну щоденну з українським текстом. Найперше треба вивчати свої, народні. Так як по школах наших дітей змалечку привчають до пісень англійських і тим повільно їх привласнюють. Над цим варто подумати всім і повчитися у нашого пророка Шевченка, читаючи завжди його безсмертний "Кобзар", — що також означає — співак. В ньому наша мудрість, краса й слава.

Шевченко і музична культура

Шевченко дуже любив музику взагалі. Читаючи спогади про нього багатьох своїх і чужих, або його щоденник і повісті ("Музикант"), бачимо з якою вирозумілістю й любов'ю він ставився до музики інструментальної (особливо любив чельо). Він прегарно розумівся на творах Моцарта, Бетховена, захоплювався творами Гайдна, Вебера, Мендельсона, Шопена, Обера, Доніцетті, Белліні, Глінки, Даргомижського, Верстовського, Вільбоа та ін., приятелював з автором "Запорожця за Дунаєм" С. Гулаком-Артемовським.

Музика до творів Шевченка

Шевченко належить до числа правдиво музичних поетів. Більшість своїх віршів він творив як пісні.

У своїх творах Т. Шевченко дав відбитку, як ніхто інший, до болю гострих виявів переживань свого народу, передав найтонші

нюанси його життя, показав найменші його духові порухи і тремтіння душі.

Багатогранність вірша Шевченка, його своєрідний ритм, мінливість настроїв і широчінь думки, приманливі для музиків. Його твори так манили і манять до себе мистців, як спраглого в гарячий день холодна водиця. Тож і не диво, що з "Кобзаря", як повідомив М. Грінченко, оспівано в різних музичних формах 250 творів. На творчість Шевченка відгукнулося понад 120 композиторів, кількість творів на слова Шевченка сягає понад півтисячі.

Може не можна знайти й одного правдивого українського композитора, що не звертався б до "Кобзаря". Хіба є такі, що їх обставини життя не були сприятливими для них і вони не мали нагоди й можливості глибоко відчути й пізнати Шевченка.

На тексти великого кобзаря композитори почали писати свої твори ще при його житті. 1858 року написав Паливода-Карпенко оперу "Катерина". Приятель Шевченка Петро Дм. Селецький також почав писати оперу, але не закінчив. Ще при житті Т. Шевченка визначний діяч, музичний дослідник і композитор Петро П. Сокальський під впливом творів поета та його друзів, з якими і він бував, перейшов на українську творчість. Писали під впливом Шевченка українські твори (для фортепіано) й інші, між усіма й А. І. Лизогуб.

1861 року в Одесі з'явився твір для фортепіано Василя Пащенка — "Полонез на смерть малоросійського поета Т. Шевченка".

Як вже згадувалося, на творчість Шевченка відгукнулося поза 120 композиторів. Найбільше прочуття і зрозуміння до музи Шевченка мав батько модерної української музики Микола Лисенко. Композитор і критик Б. Яновський писав, що "Музика до Кобзаря" М. Лисенка "є кращим зразком повного неподільного злиття народного мистця-поета з народним мистцем-композитором. Кожний з них доповнює один одного і сплітаються так тісно, що інколи тяжко уявити собі їх окремо". "У "Музиці до Кобзаря" підіймається Лисенко до такої самої висоти натхненної творчості, що й Шевченко у своїх віршах", писав Ф. Колесса.

Історик української музики М. Грінченко твердить, що Лисенко має "право називатися найкращим виразником Шевченка в музиці".

В "Музиці до Кобзаря Шевченка" М. Лисенко оспівав 87 поетичних зразків. У "Повній збірці творів М. Лисенка", що упорядкував Д. Ревуцький, їх 92.

Найкращими з творів музична критика уважає: "За думою дума", "Гетьмани", "Минають дні", "Гомоніла Україна", "Мені однаково", "Чого мені тяжко", "Якби мені, мамо, намисто", "Садок вишневий...", "Ой, одна я, одна", "Нащо мені чорні брови", "Якби мені черевички", "Ой, чого ти почорніло", "Закувала зозуленька", "Понад полем іде", "Огні горять" ін.

Дуети й ансамблі як "Зацвіла в долині", "За сонцем хмаронька пливе"...

Хори: "Іван Підкова", "Іван Гус", уривки до "Гамалії" й до "Гайдамаків", "Свято в Чигирині", "Веснянки", "Колядки й щедрівки".

Кантати: "Б'ють пороги", "Радуйся, ниво неполитая" та ін.

Полісенківська творчість на твори Шевченка дуже поважна числом і музичною вартістю. Подаю тільки найбільш показне та загально знане: К. Стеценко — відомі хори "Молітесь, браття" з "Гайдамаків" та ін., Я. Степовий — музика до п'єси "Невольник", "Кобзар" для дітей до поезій Шевченка та солоспіви; великі твори С. Людкевича — кантата-симфонія "Кавказ", симфонічна поема для хору з оркестром "Заповіт" та хори як "Ой, вигострю товарища", "Косар", "Сонце заходить" тощо. В. Барвінський — "Заповіт", З. Лисько — "Катерина" для трьох баритонів, Г. Топольницький — хори "Перебендя", "Хустина", Д. Роздольський, М. Гайворонський, В. Ярославенко, Б. Вахнянин, І. Левич, В. Безковайний, Й. Кишакевич та ін. Всі вони писали до текстів Т. Шевченка.

По 20-х роках в Україні композитори звернули особливу увагу на творчість Шевченка і дали показне число творів у різних музичних формах від дрібнотворів як "Кобзар" для дітей Я. Степового і до опер.

Тут треба згадати таких майстрів музики як Л. Ревуцький, Б. Лятошинський, Ф. Надененко, В. Костенко, М. Радзієвський, В. Ступницький, М. Вериківський, В. Жданів, Г. Жуковський, Ю. Мейтус, А. Штогаренко, В. Косенко та ін.

"Заповіт" Шевченка оспівали композитори для хорів без супроводу і аж до супроводу

симфонічного оркестру: О. Кошиць, К. Стеценко, М. Вербицький, В. Барвінський, Б. Лятошинський, С. Людкевич і Р. Гліер.

В ЗДА писав П. Печеніга-Углицький. Тепер — М. Фоменко, В. Грудін, М. Шуть та ін.

Відомі також опери на тексти Шевченка — "Катерина" М. Аркаса, "Пан Сотник" Миколи Козаченка, "Сотник" і "Наймичка" М. Вериківського, балет "Лілея" К. Данькевича, незакінчені опери як П. Сокальського та інші.

З росіян писали на вірші Шевченка М. Мусоргський (Гопак і ін.), А. Сєров, П. Чайковський, С. Рахманінов, С. Прокоф'єв, Д. Кабалевський, Р. Глієр та інші.

Шевченко й народ

"Кобзар" став великим народним пісенником. Ще за життя поета в народі починають співати пісні на його твори, **поета не тільки читають, а й співають,** говорить М. Грінченко. Творчість народу на теми Шевченка вражаюча! Українські фольклористи зібрали вже до двох сотень народних мелодій на тексти Шевченка. Тут варто пригадати, що й Шевченко написав мелодію до вірша свого приятеля В. Забіли: "Пливе човен без весельця".

Нам відомі такі пісні на тексти Шевченка, які з приємністю й тепер слухаємо: "Думи мої", "Тяжко, важко в світі жити сироті без роду", "Зоре ж моя", "Ой три шляхи", "Ой люлі, люлі", "Ой одна...", "Плавай, плавай, лебедонько".

Врешті й сам народ творить пісні про Шевченка на свої тексти. Бандурист з Полтавщини Ф. Д. Кушнерик створив думу: "На високій дуже кручі, над самісіньким Дніпром, спить Шевченко у могилі непробудним вічним сном". Є й інші записи і всі вони цікаві своїм змістом, як наприклад: "Чом не шумиш, луже, зелений байраче?", "Ой чом не тікаєш, Шевченку Тарасе?".

Шевченко власним прикладом показував, як треба ставитись до найбільших святинь народу, до його пісні. Це не "пісоньки", як дехто зневажливо називає наші пісні — це історія, душа народу. Шануючи пісню, ми виконуємо один із заповітів пророка-мислителя: а тоді

На землю правда прилетить
Хоч на годиночку спочить —
Незрячі прозрять, а криві
Мов сарана з гаю помандрують,
Німим отверзуться уста;
Прорветься слово, як вода
І дебр-пустиня неполита
Цілющою водою вмита
Прокинеться.

Література:

Грінченко М. Історія української музики. — Вид-во "Спілка", 1922.

Грінченко М. Вибране / Упоряд. і редакція М. Гордійчука, ДВ. Образотворчого мистецтва і музичної літератури. — К., 1959.

Українська Музика, місячник, лист. — грудень 1937 р., ч. 9—10. Львів. Статті д-ра Ст. Людкевича, д-ра Ф. Колесси, д-ра Зд. Неєдлі і др., що подані "У 25-ліття смерті Миколи Лисенка".

Полфьоров Я. "Музика". — К., 1927, ч. 5—6, с. 21—22.

Ревуцький Д. "Музика М. Лисенка до "Кобзаря" Т. Шевченка. Ця праця як додаток до його редакції "М. Лисенко, Повна збірка творів, том II, Музика до "Кобзаря" Т. Шевченка, вип. І, "Мистецтво", Харків—Київ, 1933.

Довженко В. Нариси з історії української радянської музики. — ч. 1. АН УРСР, Київ, 1957.

Архимович Л. Українська класична опера. — ДВ, Київ, 1957.

Збірник статей. Из истории русско-украинских музыкальных связей. — Гос. Муз. Изд-во, Москва, 1956.

Загайкевич М. С. П. Людкевич, ДВ, Київ, 1957.

Кауфман Л. М. М. Аркас, ДВ, Київ, 1958.

Шеффер Т. Л. М. Ревуцький, ДВ, Київ, 1958.

Каришева Т. П. П. Сокальський, ДВ, Київ, 1959.

Спогади про Шевченка, ДВ, Худ. Література, Київ, 1958.

Іофанов Д. Матеріали про життя і творчість Тараса Шевченка, ДВ, Худ. Літ., Київ, 1957.

Правдюк О. А. Народні пісні на слова Т. Г. Шевченка... (Журнал "Народна творчість та етнографія", ч. 1, 1960, с. 115).

ХУДОЖНЯ ТРАНСФОРМАЦІЯ ФОЛЬКЛОРНИХ ОБРАЗІВ У ТВОРЧОСТІ МИХАЙЛА СТАРИЦЬКОГО

Володимир КОЛОМІЄЦЬ

Героїчна боротьба українського народу проти колонізаторів породила величезну кількість народних пісень та дум, сповнених справжньої поезії життя та звитяги. Тривалий час на ці перлини народного мистецтва не звертали належної уваги, лише окремі записи дум належать до XVIII ст. І тільки у XIX ст. науковці та літератори звернулись до цих невичерпних скарбів народної мудрості, використовуючи їх як у своїх наукових дослідженнях, так і в художніх творах.

Одним з таких творів, написаних на матеріалі історичних дум, є драма М. Старицького "Маруся Богуславка" (1897). Винятковa поетична цінність думи про Марусю Богуславку захоплювала багатьох українських письменників, викликаючи прагнення використати багатства невмирущої народної творчості. Є. Згарський написав поему "Маруся Богуславка", але невисокі художні якості твору тільки збіднили величний образ Марусі і твір не набув популярності.

Значну художню цінність становить собою велика за розміром однойменна поема П. Куліша, який широко використав не тільки думу про Марусю Богуславку, а й цілу низку пісень та дум, що належать до того ж циклу народних творів про неволю.

Найбільшої популярності з усіх переробок набула драма М. Старицького, яка успішно обійшла багато сцен українських театрів і досі не зникла з репертуару. Безперечно, жодна інтерпретація думи не відбиває величі того народного героїзму, яким сповнена дума і завдяки якому образ Марусі став своєрідним символом національної героїні. Проте тонкий знавець сцени, М. Старицький досяг блискучого успіху в створенні широкого сценічного видовища, сповненого неповторної краси народної пісні й танцю.

"Дума "Маруся Богуславка", — відзначає літературознавець Л. Мороз, — належить до особливої групи творів про дівчат-полонянок, яких змушують "потурчитися", перетворивши їх у наложниць. Ставлення до героїні загалом не містить у собі безперечного осуду — і в цьому приховане розуміння складності ситуації, в якій опинилася дівчина"[1].

І. Нечуй-Левицький також створив п'єсу "Маруся Богуславка", яка є, по суті, лібрето музичної вистави, тому значною мірою складається з текстів весільних, козацьких пісень та фрагментів народних дум. Письменник переосмислив ліро-епічний фольклорний твір. Жанрові ознаки його "оперети" формуються досить активною взаємодією епічного й драматичного начал з істотним елементом ліричного.

Працюючи над драмою "Маруся Богуславка", М. Старицький ускладнює сюжет додатковим мотивом, менш поширеним у фольклорі, але таким, що приховує у собі величезні драматургічні можливості, — "продав брат сестру". Це дало змогу драматургові не лише розгорнути динамічний пролог-експозицію, а й не порушувати динаміки розвитку подій. Таким шляхом автор підводить і до осмислення певної винятковості долі головної героїні, що саме по собі вже становить ядро драматичного твору.

Автора цікавить не так суть подій чи явищ тієї далекої епохи, як душевний стан своїх героїв. З іншого боку, автора привабила можливість розвинути морально-філософську проблему взаємин особистості з народом і родом. Як бачимо, у драмі М. Старицького наявний ліричний струмінь.

Маруся чітко усвідомлює свій обов'язок перед народом, який зростив її. Одначе вона має вже й новий, свій рід, і розуміє обов'язок перед ним. Саме тут і криється трагедія героїні, бо ці два обов'язки, що мусили б взаємодоповнювати і підкріплювати один одного, тепер постали перед Марусею нерозв'язною дилемою:

Сім'я і рід… отчизна, любий край,
Хрещений люд — все кревне… але діти?
До них любов од Бога — теж свята:
Як матері зректися гріх пекельний,
Так і дітей…[2]

Маруся Старицького — "образ, сповнений глибокого трагічного звучання. Він концентрує в собі нерозв'язні чи такі, які неможливо розв'язати на даному історичному етапі, суспільні суперечності"[3].

Як зазначає Л. Мороз, "на доказ тяжкої провини Марусі перед своїм народом та її ус-

відомлення своєї провини дослідники часом цитують монолог — самопрокляття героїні"[4]:

Я проклята... я грішниця тяжка...
Нема мені між людом рідним місця...
Віки минуть — мене клястиме люд,
Кісткам моїм не буде супокою!
З-за ласощів я віру продала,
З-за любощів забула край свій любий,
Учаділа...[5]

При тому не згадується, що це є не що інше, як переробка об'єктивно спокійної інформації Марусі в однойменній думі:

...вже я потурчилась, побусурманилась
Для розкоші турецької,
Для лакомства нещасного!

"Переробка ця, — зазначає дослідниця, — у напрямку емоційного загострення, гіперболізації, посиленого наголошування на тому, на що дума лише натякала, залишаючи можливість здогадуватися"[6].

Трагедія Марусі не лише в тому, що вона відчула себе зрадницею, бо якби справа була лише в цій обставині, то героїня, звільнивши козаків-невольників і таким чином спокутувавши свій гріх перед народом, могла б повернутися з дітьми в Україну. Але вона реально усвідомлювала, що її малолітніх синів козаки не приймуть до свого середовища, бо вони "турченята", "ґвалту слід...".

Шевченків Гонта зарізав "свяченим" своїх синів, бо вони католики, але Сахрон Старицького у фіналі трагедії сповнений каяття перед мертвою Марусею: "...я теж твоїм був катом... Не перемігсь...". Він забирає до себе Марусиних дітей, бо "душа її у них", і клянеться, що буде їх любить, "як найрідніших, Україні й їм віддати все життя"[7].

Трагізм Марусі поглибився ще й після того, коли вона дізналася, що той самий Гірей, якому вона вірила, обдурив її, таємно тримаючи козаків-невольників у підземній в'язниці. Це переповнило чашу страждань героїні. Тепер для неї втрачено все святе, чим вона жила — віра, любов. Відновити хоч щось із безповоротно втраченого можна було лише ціною власного життя:

Повинна я з грудей це серце вирвать,
Все витруїть... А далі, далі що?
Заставити умерле знову битись?..[8]

Смерть Марусі в інтерпретації М. Старицького — не просто покута за радощі, яких вона зазнала на чужині, серед ворогів, і навіть не аскетична самопокара за те щастя, яке вона насмілилась прийняти від долі в той час як катувалися її земляки й серед них — брат, наречений, а мати жебрачкою блукала по світу, випрошуючи милостиню, щоб не померти від голоду. Ця смерть — прямий наслідок неможливості дальшого життя для людини, якій раптом відкрилась страшна безодня людської непорядності, вражаюча дисгармонія світу.

Видатний актор О. Остужев влучно висловився щодо Отелло: "Людина повинна бути довірливою — і не може бути довірливою до кінця, поки у світі існують зло та обман, бажання одних людей зневажити й принизити інших. Ось це справжня трагедія"[9]. Ці слова можна віднести й до драми Старицького "Маруся Богуславка".

Важливу роль в історичній драматургії (і в "Марусі Богуславці", зокрема) відіграє і зв'язок з фольклорними першоджерелами: в одному випадку пісенність його зумовлює динаміку і чітку послідовність розвитку подій у драматичному творі, а в другому — з ритмічними особливостями драми пов'язуються широта і детальність обґрунтування сюжету, підготовки подій, що розгорнуться у п'єсі, а також своєрідні паузи в дії з метою заглиблення у внутрішній світ героїв, їх переживання.

Не менш важливі й індивідуальні творчі схильності письменника до прозових або поетичних форм вислову чи до суто драматургічної концентрації всіх компонентів сюжету. "Українська драматургія, — слушно зауважує Л. Мороз, — що зазнала істотного впливу фольклору, зокрема у його тематичному шарові, який пов'язаний з думами й піснями, продовжує їх епічну традицію і таким своєрідним шляхом включається до загальної тенденції епізації драми в кінці XIX ст."[10]

Як зазначалось раніше, в основу сюжету драми Старицького "Маруся Богуславка" покладена народна дума. Відмінність драми від думи полягає в тому, що дума завершується розповіддю про Марусин подвиг: визволення нею полонених козаків з турецької неволі, а драма, навпаки, оточує цей подвиг численними мелодраматичними епізодами аж до того, коли визволені Марусею козаки підпалюють палац паші, в якому перебувають і Марусині діти.

Фінал п'єси руйнує просту велич народної думи з її трагічним лаконізмом. Марусині діти врятовані з пожежі. Але героїня вже не може витримати боротьби між материнським обов'язком і любов'ю до України: діти благають її не залишати їх, а визволені нею козаки, наречений Сахрон і мати кличуть її в рідний край. Маруся не в змозі вирішити цю дилему і накладає на себе руки.

"Якщо в першій частині драми Старицького, — підкреслює С. Дурилін — творче завдання Заньковецької було ясне і нескладне — іти слідом за народною думою про Богуславку, то наприкінці п'єси, особливо в фіналі, вона мусила розпочати боротьбу з драматургом: перетворити мелодраму на трагедію"[11].

Про талановите виконання ролі Марусі в драмі Старицького "Маруся Богуславка" видатною актрисою М. Заньковецькою писала й дослідниця О. Контоловська: "Безперервні переходи від одного настрою до іншого, боротьба між коханням до чоловіка й дітей, між любов'ю до Вітчизни, що наповнює всю п'єсу, передається артисткою тонко й глибоко драматично. Випадково почута Марусею пісня невільників і прихід під виглядом циганки її матері глибоко зворушують і вирішують її долю: вона викрадає в чоловіка під час його сну ключі від підземелля і звільнює братів. Це найяскравіший момент у грі Заньковецької... Сильного враження артистка досягає чисто внутрішніми засобами: її м'який і надзвичайно благозвучний голос весь час природний і гармонійний..."[12]

В Українському Національному театрі, що розпочав свій сезон 16 вересня 1917 року, роль Марусі в героїко-романтичній драмі Старицького "Маруся Богуславка" прекрасно зіграла актриса Лучицька, яка "...дала себе пізнати як небуденна артистка... В її очах і вустах, — писав критик, — багато руху й принади. Легкий, салонний флірт, тонкі почування, блискучий парадокс, живий, прудкий діалог, мабуть, найкращий вираз знайшли у її грі. Часом людська веселість іде в парі з трагізмом душі, — варто було побачити Лучицьку в трагічній ролі"[13].

Прем'єра драми "Маруся Богуславка" на сцені Київського театру імені І. Франка відбулася 1 січня 1941 року. Головну роль виконувала "поетеса української сцени" Наталія Ужвій. Глибоко осмисливши цю роль, актриса прагнула розкрити трагедійну сутність образу до поглибленого показу складної долі громадянки-патріотки, коханої жінки, люблячої дочки й матері. Перед глядачем Маруся поставала то молодою, привабливою козачкою, то страждаючою невільницею, то її роздирали суперечливі почуття, то її мучили вагання між особистими симпатіями і патріотичним обов'язком.

Маруся Богуславка (Н. Ужвій) хвилювала своєю безпосередністю, страдництвом полонянки, невимовною журбою за рідним краєм, вільним козацтвом, незабутньою батьківською оселею. Критик Й. Кисельов зазначає: "Наче птах, позбавлений рятівних крил, простягала вона (Маруся — Ужвій. — *В. К.*) свої слабкі руки до ширяючих у синьому небі лебедів і голосом, сповненим невимовної туги, приреченості, безпорадності, задушевно співала пісню: "Лебеді мої, лебедятка". То спогад про далекі дні молодого вільного життя, то лірична думка про коханих дітей і ще добре неусвідомлене рішення про майбутній подвиг. Він звершується з такою майже фанатичною відчайдушністю, твердістю, непохитністю, що дивуєшся, як може так духовно переродитися людина..."[14]

Ставилася п'єса "Маруся Богуславка" Старицького на сцені театру імені І. Франка і в 1970 році. Продовжує вона своє сценічне життя і сьогодні.

Оцінка критики щодо драми не була однозначною. Так, дослідник Сахновський-Панкеєв, на нашу думку, безпідставно зробив висновок про відсутність у ній "соціального елементу": "На жаль, — пише дослідник, — в центрі уваги опиняються у "Марусі Богуславці" мелодраматичні переживання та ефектні, надумані, далекі від життєвої правди сюжетні перипетії. "Маруся Богуславка", — продовжує критик, — мелодрама з сюжетом з історичного минулого і всі спроби при її постановці (а вони робилися не раз) підсилити соціальний елемент надати більшої історичної конкретності лише руйнували художню тканину твору"[15].

І все ж дослідник змушений був визнати, що "найцінніше в п'єсі — її патріотична спрямованість, пафос безмежної любові до Батьківщини, ненависті до зрадників і відступників"[16].

Не підлягає сумніву, що драма "Маруся Богуславка" — твір реалістичний, хоч деякі дослідники й звинувачували Старицького в порушенні реалізму і закидали авторові драми "відхід від життєвої правди"[17], мотивуючи свій висновок тією обставиною, що матір Марусі після щирого доччиного каяття великодушно прощає їй тимчасове відступництво, обіцяючи прощення й від України, а "народ і Вітчизна ніколи не прощали своїх зрадників і ворогів". Безперечно, це суперечить художньому змісту твору, бо Маруся зображена не зрадницею чи ворогом, а мати "не символізує матір-Україну"[18].

До найсильніших реалістичних картин драми належить масова сцена козаків-невольників, які в найтяжчих муках не втрачають оптимізму, непо-

хитності у боротьбі. Особливо хвилює сцена зустрічі Марусі з матір'ю, в якій показана та безодня, яка пролягла між матір'ю й дочкою. Не менш зворушливі й фінальні сцени драми, де у найвищому драматичному напруженні розкриваються патріотичні почуття героїв. Написана добірною віршованою мовою, драма "Маруся Богуславка" увійшла до золотого фонду української історичної драматургії другої половини XIX століття.

На початку 1898 року М. Старицький почав працювати над драмою з героїчного минулого боротьби українського народу з польською шляхтою. Ця тема вже була опрацьована письменником у повісті під назвою "Облога Буші", надрукованій у Львові 1894 року. На матеріалі повісті Старицький створює драму "Оборона Буші", яка 1899 року побачила світ на сторінках "Киевской старины"[19]. Це одна з найкращих драм Старицького з погляду національних традицій утвердження жанру героїко-романтичної історичної драми. Саме в плані еволюції жанру, розвитку його провідних рис вона відіграє, порівняно з іншими історичними драмами Старицького, найбільшу роль.

Це зумовлено розв'язанням провідної ідейної проблеми жанру — проблеми українсько-польських взаємин, проблеми слов'янського єднання. В цьому питанні М. Старицький був послідовником традицій Т. Шевченка.

Драма "Оборона Буші" відзначається історичною достовірністю, широким показом у ній народу. Це значною мірою драма колективного героя, в якій у поведінці персонажів переважають не особисті, а громадянські мотиви. Ось чому цілком закономірною є та обставина, що драма присвячена І. Франкові. У п'єсі змальовано героїчний епізод з історії українського народу часів його визвольної боротьби з польськими загарбниками після Переяславської угоди.

Цей епізод вже давно цікавив М. Старицького. Він працював над ним у вже згаданій повісті, але остання значно поступається перед написаною через кілька років п'єсою і насамперед з боку ідейного, бо повість позбавлена тих значних соціальних моментів і глибоко актуальних проблем, якими характеризується драма. Саме у драмі Старицький зумів так розробити згаданий епізод, що він постав як широка картина героїзму українського народу.

У центрі уваги драматурга — образ дівчини-патріотки Мар'яни, яка виявляє високу мужність під час оборони міста і віддає своє життя в ім'я перемоги над колонізаторами.

Порушено у п'єсі також думку про те, що у поневоленні українського народу винні магнати і ксьондзи-єзуїти, а не польський народ, думку про братерське єднання слов'янських народів.

"Однак ця прогресивна думка, — зауважує дослідник З. Мороз, — тільки намічена і приглушена тим, що драматург втілив її в історично малодостовірному, до того ж схематичному образі Антося Корецького і, не підкресливши антагонізму всередині українського суспільства, наділив всіх українців відразою до поляків взагалі. В останньому виявилась обмеженість історичної концепції письменника"[20].

Працюючи над створенням драми, Старицький старанно вивчав історичні матеріали, ознайомився з кращими драматичними творами на історичну тематику в російській та українській літературі: трагедією О. Пушкіна "Борис Годунов", повістю М. Гоголя "Тарас Бульба" та ін.

У листі до Панаса Мирного від 20 квітня 1898 року драматург повідомляв: "А тепера от розпочав драму "Облога Буші", хочеться довести до кінця, щоб вийшла краща за "Богдана"[21]. А пізніше, у листі до Панаса Мирного від 30 червня 1898 року, Старицький писав: "Я оце знов написав історичну драму "Облога Буші" (за часи Хмельниччини: геройська оборона твержі жонотою). Написав її білими віршами, як "Богдана" і "Марусю Богуславку", тепер обробляю, виверщую"[22].

Перші дві дії відбуваються в селі під замком, третя — в маєтку Корецьких, а останні дві — в самій Буші. До складу персонажів драми внесено й деякі зміни (порівняно з повістю): Вернидуб стає Вернигорою, хорунжий Островерхий — Денисом Лободою, сотниківна Орися — Мар'яною, замість священика Василя введено "странника" з Печерської лаври. З'явилися й нові персонажі: Степанида Свиридиха, Мелася, Свиридишин онук, кобзар, дід.

Значно ширше представлений у драмі "Оборона Буші" табір польської шляхти, особливо в III дії, зовсім відсутні Потоцький, Ланцкоронський, але в дію введені нові персонажі: Сапіга — дядько Антося, пани Яскульський, Опацький, Ясь і Стась, пані Грохольська та Юлія, Ядвига й пробощ-ксьондз.

П'єса позначена пафосом справжнього патріотизму, любові українського народу до своєї

Вітчизни. Показово, що цей патріотизм у драмі є почуттям глибоко народним. Народ бере найактивнішу участь у всіх подіях, і захист Буші подано в драмі як справу загальнонародну, а не якоїсь купки героїв: усі знають, що йдуть на вірну смерть, але ніхто ні на мить не вагається, бо треба будь-що затримати ворога, прийняти удар на себе, щоб дати можливість Хмельницькому з'єднатися з полком Богуна. І в цьому усвідомленні вірної смерті і готовності йти на неї в ім'я перемоги крився трагічний елемент великої сили.

Рідко в якій українській історичній драмі народ представлений так широко, як у драмі "Оборона Буші". Сім перших яв першої дії це, по суті, масові народні сцени і тільки з восьмої яви починають діяти головні персонажі п'єси. Народна маса сповнена напруженого чекання наступних трагічних подій. У плані широти показу народних мас і майстерності драматурга в зображенні пов'язаних з цим сцен "Оборона Буші" належить до найкращих досягнень української класичної історичної драматургії.

Зазначимо, що самостійних, рельєфно окреслених народних персонажів у п'єсі майже немає: це переважно безлика маса, яка становить тло дії — "Дехто", "Прохожий", "Дальні", "Одні", "Другі", "Треті", "Ближчі", "Старша жінка", "Молодша жінка", "Перший хлопець", "Дівчина 1-ша", "Дівчина 2-га", "1-й слухач", "2-й слухач" тощо.

Є одна визначальна риса у творах Старицького, яка особливо виразно виступає в його історичних п'єсах. Вона виявляє в авторові чулого письменника, що зумів побачити в минулому те, що там справді було варте уваги — на особливе місце драматург ставить жінку, виконуючи почесну роль оборонця жіночої рівноправності. Жінка-герой і борець, — вона бере на себе увесь тягар збройної боротьби з іноземними поневолювачами, без нарікань приймає на свої руки всі лиха, які спадають на долю народу, без вагань іде на смерть — такі жінки-козачки в романтичній трагедії "Оборона Буші".

Патріотичну тему розроблено в образі однієї з головних героїнь п'єси — Мар'яни Завісної. Зміст цього патріотичного образу полягає в конфлікті між громадським і особистим — один з улюблених конфліктів Старицького, притаманний для всіх його драматичних творів на історичну тематику. Трагедія Мар'яни починається тоді, коли вона дізнається, що її коханий, католик і поляк Антось, на боці ворогів. Проте любов до рідного краю переборює в душі дівчини особисте почуття. Вона вважає за гріх "жадать своєї пари" і бути щасливою, коли на її Вітчизну насуваються ворожі хмари і "плач і лемент скрізь буя". Покинути народ у горі, — це в очах Мар'яни — підступна зрада.

Образ Мар'яни позначений психологічною глибиною і логічною переконливістю. Вона твердо вирішила пожертвувати собою заради громадського: Мар'яна сама стріляє з гармати у гурт ворогів, серед яких бачить коханого Антося. Дівчина з обуренням відкидає пропозицію покинути Бушу і полинути в щасливі далекі краї удвох з Антосем. Образ Мар'яни витриманий в дусі героїко-романтичних традицій, як і вся п'єса. Саме такий образ був актуальним в кінці XIX — на початку XX ст. Цю актуальність визначали відданість народній справі, нехтування особистим в ім'я колективу.

Мар'яна — образ послідовний до кінця, вона нагадує Франкову Предславу, для якої інтереси народу — понад усе. Автор здійснив свою заповітну мрію — створив символічний образ жінки-героя.

Драма "Оборона Буші" пройнята ідеєю, що становить одну з найважливіших проблем історичного жанру — ідеєю єднання двох слов'янських народів. Ця ідея пов'язана з другим центральним образом п'єси — шляхтичем Антосем, князем Порецьким. Ще дитиною він потрапив у порядну українську сім'ю, де виховувався і покохав дочку свого названого батька — Мар'яну.

Повернувшись згодом до шляхетського табору, Антось не може забути Мар'яну, його душу роздирає конфлікт між почуттям обов'язку перед Вітчизною — Польщею, що кличе його воювати проти Буші, і любов'ю до своєї другої Батьківщини — України, де він виховувався всі юнацькі роки і де жила його кохана дівчина. Цей конфлікт мучить його, бентежить дух героя, шукає виходу і врешті знаходить його в ідеї єднання двох народів. Ця внутрішня душевна боротьба Антося завершується тим, що він так і залишається на роздоріжжі, зазнаючи краху всіх своїх сподівань. Він не мав сил і рішучості ні для того, щоб покинути шляхетський табір, ні для того, щоб пристати до козаків. Так і гине, стоячи між двома таборами, не подолавши конфлікту, що роздирав його душу. Ось чому цілком закономірно, що саме Мар'яна у фіналі

драми залишається переможцем, бо Антось мріє про особисте щастя, а Мар'яна до кінця вірна інтересам народу і Вітчизни, які завжди стояли для неї вище за особисті інтереси.

Високо оцінив драму "Оборона Буші" дослідник З. Мороз, який вважав п'єсу "...найцікавішою серед історичних п'єс М. Старицького. Ідея патріотизму, — наголошував критик, — тісно пов'язана тут з ідеєю братського єднання слов'янських народів. В цьому реалістичному творі сильні елементи прогресивної романтики, які підсилюють її героїчний пафос".

Майже цілковита відсутність побутових деталей, піднесені громадянські настрої героїв, напруженість ситуацій — усе це сприяло створенню драми соціально загостреної і художньо досконалої. Ніде, мабуть, так не виявився драматичний талант Старицького, як у п'єсі "Оборона Буші". Волелюбність і високі почуття народного патріотизму, згуртованість козацької маси та міської бідноти в смертельній, але героїчній боротьбі проти війська магната Потоцького подані драматургом з винятковою художньою силою і драматичною наснагою. Не підлягає сумніву, що в цій історичній драмі в усій повноті виявився режисерський талант автора.

"Оборона Буші" — це п'єса, за якою можна скласти чітке уявлення про Старицького — творця вистави. Авторські ремарки до актів і яв драми, пояснення до окремих гострих сцен, подані в дужках, короткі характеристики психологічного стану героїв або настроїв маси виявляють глибоке режисерське знання Старицьким законів сценічного втілення п'єси.

Враховуючи "небезпечність" патріотичної ідеї, так ясно вираженої в історичній драмі "Оборона Буші" та передбачаючи ще більшу її дохідливість до широкого глядача, коли вона буде виголошуватись зі сцени популярними в народі акторами, цензор Вержбицький звертав увагу цензурного комітету на те, що п'єса "рясніє україно-патріотичними вигуками", які на сцені "легко можуть набрати характеру закликів"[23]. Зрозуміло, що друкування й вистава цієї п'єси були заборонені.

Відстоюючи право на свій національний театр, невтомно дбаючи про чистоту його репертуару, борючись із спекуляцією на любові народу до театру, до якої вдавалися спритні ділки і комерсанти з метою особистого збагачення, культивуючи на сцені своїх товариств і труп "горілку, гопак і шаровари", — Старицький робив неоціненну справу як драматург і режисер, відтворюючи на сцені українського театру життя народу, його героїчне минуле з його невичерпним етнографічно-фольклорним багатством.

Високо цінуючи творчий доробок М. Старицького-драматурга в історичному жанрі, дослідниця Л. Дмитрова писала: "Історичні п'єси Старицького — це найкраща частина його драматичної творчості, а між тими п'єсами, певно, найкращою є "Оборона Буші". На українській сцені вони мають таке ж значення, як класичні твори драматургів минулого на сценах інших народів"[24].

Своє сценічне життя драма "Оборона Буші" розпочала в трупі І. Мар'яненка в сезоні — серпень 1917 — червень 1918 р. Ця п'єса була прихильно зустрінута критикою не лише Східної України, а й дослідниками драматургії і театру Галичини. "Оборона Буші", — писав С. Томашівський, — самою основою вища від "Богдана Хмельницького". Та була недотепна й баламутна, ся ясна і прозора..."[25]

1 *Мороз Л.* Деякі особливості трагедії в українській драматургії другої пол. XIX ст. // Розвиток жанрів в українській драматургії XIX ст. — К., 1986. — С. 182.
2 *Старицький М.* Твори: у 8 т. — Т. 4. — К., 1964. — С. 270.
3 *Борев Ю.* О трагическом. — М., 1961. — С. 252.
4 Історія української літератури: у 8 т. — Т. 4. (4,2). — К., 1965. — С. 355.
5 *Старицький М.* Твори. — Т. 4. — С. 264.
6 *Мороз Л.* Деякі особливості трагедії... — С. 188.
7 *Старицький М.* Твори. — Т. 4. — С. 252.
8 *Там само.* — С. 269.
9 *Борев Ю.* О трагическом. — С. 91.
10 *Мороз Л.* Деякі особливості трагедії... — С. 188.
11 *Дурилін С.* Марія Заньковецька. Життя і творчість. — К., 1955. — С. 280.
12 *Конталовська О.* Сучасний малоросійський театр // Киевская старина, 1904. — Т. 87. — С. 120.
13 *Мочульський М.* Український національний театр // ЛНВ. — К., 1917№ — 75–6. — С. 339.
14 *Кисельов Й.* Поетеса української сцени. — К., 1988. — С. 110.
15 *Сахновський-Панкеєв В.* Старицький — драматург // Михаил Старицкий. Пьесы. — М. –Л., 1958. — С. 19.
16 *Там само.* — С. 19.
17 *Скрипник І.* Вибрані твори М. Старицького. Передмова. — К., 1954. — С. 13.
18 *Там само.* — С. 14.
19 *Старицький М.* Оборона Буші. Історична драма: в 5 діях і 6 одмінах // Киевская старина, 1899. — Кн. 3, 4.
20 *Мороз З.* На позиціях народності. — Т. 1. — К., 1971. — С. 199.
21 *Старицький М.* Твори: у 8 т. — Т. 8. — С. 590.
22 *Там само.* — С. 596.
23 ЦДІАЛ, фонд драматичної цензури, 1899, оп. 26, спр. 26.
24 *Дмитрова Л.* Український театр XIX ст. // Історія всесвітнього театру. — К., 1929. — С. 377.
25 *Томашевський С.* Новини нашої літератури // ЛНВ. — Л., 1899. — Т. VIII. — С. 139.

ЗВИЧАЇ ІНОЗЕМЦІВ В ОПИСАХ УКРАЇНСЬКОГО МАНДРІВНИКА XVIII століття

Дмитро СТЕПОВИК

Одним із "наскрізних" жанрів давньої української літератури — від великокнязівської до гетьманської доби — був жанр паломницької прози. Українці любили і люблять мандри, що може здатися дивним для осілої аграрної нації. Одначе зміна місць проживання є, очевидно, "у крові" цього народу. Християнська релігія і, зокрема, традиція паломництва до святих місць, де зародилася ця релігія, значно сприяла розвиткові паломницького жанру, а улюбленим місцем паломництва українських монахів був Єрусалим. Одним із ранніх відомих творів паломницької прози є пам'ятка початку XII століття "Життя й ходіння Данила", в якій яскраво та емоційно описана подорож чернігівця Данила до гробу Господнього, щоб помолитися за всю нашу країну. У Палестині, де Данило був між 1106—1108 роками, він, між іншим, зустрічався з керівником хрестоносців королем Болдуїном І.

Кожне століття давало нових паломників та їхні більш або менш деталізовані описи Єрусалима і всієї Палестини. У цьому давньому жанрі навіть виробилися певні стереотипи і формальні засоби, зорієнтовані на твір Данила Паломника. Лише у XVIII столітті в традиції паломницьких описів настали зміни: у традиційну схему спогадів почали вносити багато "свіжого" життєвого матеріалу, навіть нові жанрові елементи — репортажні, епістолярні, мемуарні. З відомих паломників першої половини XVIII століття можна назвати монахів Новгород-Сіверського Спаського монастиря Макарія та Сильвестра (1704—1707 рр.), які відвідали Єрусалим; єромонаха Чернігівського Борисоглібського монастиря Іполита, що побував у 1707—1709 роках в Єрусалимі, на Синаї та Атоні; єромонаха Києво-Печерської Лаври Варлама Ліницького, який побував у Палестині в 1712—1714 роках; монаха Чигиринського Мотронинського монастиря Серапіона, який відвідав Святу Землю в 1749 році.

Та найдовше місцями виникнення й поширення християнської релігії ходив вихованець Києво-Могилянської академії, уродженець Вінниччини Василь Григорович-Барський (1701—1747 рр.). Він провів у мандрах 24 роки життя (1723—1747) і відвідав такі країни: Угорщину, Австрію, Італію, Грецію, острів Кіпр, Палестину, Сирію, Єгипет, Атон, острови Егейського та Середземного морів. Опис його подорожі займає чотири грубих томи. Не було хоч одного більш-менш видатного місця в цих країнах, яке б в усіх деталях не описав український мандрівник, широко застосовуючи для ілюстративних порівнянь матеріали з Біблії, історії Церкви, житій (біографій) святих, географії, археології, етнографії, історії, архітектури, образотворчого мистецтва. Він також виконав понад 120 штрихових рисунків, здебільшого у жанрі пейзажу, дванадцять з яких (десята частина всього графічного матеріалу) присвячені краєвидам міста Єрусалима та навколишніх місцевостей. Це свідчить про особливий інтерес Григоровича-Барського до святого міста, тим більше, що і в текстовій частині його томів святиням Єрусалима й ближніх околиць приділено підкреслено помітне місце.

Ми не знаємо, що спонукало молодого Василя вирушити у такі далекі мандри, в яких він виснажив себе до краю і повернувся додому, щоби померти у доволі молодому віці — у 46 років. В Україні, з його талантами та здібностями, він міг би жити у більших зручностях, ніж у подорожах.

Василь Григорович-Барський народився 1701 року в Києві у купецькій родині, що походила з міста Бар (Вінниччина). Навчався у Києво-Могилянській академії та Львівській колегії єзуїтів. Пізніше він писав, що змалку мав бажання побачити чужі країни, що, очевидно, й спонукало його зігнорувати переваги спокійного життя та у віці 22-х років вирушити у світ. Перед прибуттям до Єрусалима він вже понад три роки мандрував країнами Подунав'я, Італією та Балканами. Вперше Григорович-Барський ступив на Святу Землю 29 вересня 1726 року, коли разом з іншими паломниками здійснив морську подорож з Греції у порт Йоппію, нинішню Яфу. Він описує

збудження, яке панувало серед прибулих у передбаченні швидкого знайомства з Єрусалимом. Одначе, на відміну від своїх попередників — українських паломників минулих часів, які ігнорували зовнішні обставини своїх подорожей, — Василь надзвичайно гостро реагує на людські взаємини, на рівень гостинності щодо паломників. Він зауважує етнічний склад населення та різне ставлення місцевих етнічних груп до християнських паломників. Найкраще до подорожніх ставилися греки і євреї, але це вже було в Єрусалимі, куди прибульці діставалися ледь живими. А в перші години й дні подорожани зустрічали тільки турків, агарян (арабів) та ефіопів: всі вони, на загал, не дуже привітно ставились до паломників з Греції.

Якщо турки й араби обмежувалися звиклими у таких випадках митними зборами, то ефіопи допікали паломникам найбільше: настирно вимагали бакшиш (хабар), а хто не давав, чи давав мало, чи давав не всім, того штовхали, погрожували і навіть били. Український мандрівник пише, що його групу врятував від терору вимагачів один агарянин, який їхав кіньми до Єрусалима і взяв паломників під свою опіку, начебто найнявши на роботу. Тільки тоді африканці залишили паломників у спокої, і вони, благополучно долаючи кам'янисті вузькі стежки, дісталися до мети своєї подорожі. Перед стінами Єрусалима їм ще раз довелося сплатити мито. Лише увійшовши в місто через Давидові ворота, вони опинилися у безпеці та оселилися в патріаршому монастирі (Єрусалимським патріархом тоді був Хрисан), звідкіля щодня ходили до тих чи інших святинь, описам яких Григорович-Барський присвятив цілі сторінки свого щоденника і які також зарисовував.

У Єрусалимі Григорович-Барський пробув близько семи місяців — з кінця вересня 1726 року і до кінця квітня 1727 року. Його допитливості та рухливості міг би позаздрити і сучасний турист. Григорович-Барський по кілька разів бував у тих же місцях, а особливо в тих, які описані в Біблії. Він цитує Святе Письмо, вказуючи розділи й вірші процитованих фрагментів, наче звіряє достовірність написаного. Безумовно, його погляд щодо матеріального підтвердження присутності Ісуса Христа, Богородиці, пророків, апостолів — це погляд віруючого християнина, який ні на мить не сумнівається в ідентичності кожного камінчика на Єлеонській горі, біля Кедронського потоку, у храмі Воскресіння Христа, гробу Господнього тощо. Майже біля кожного пам'ятного місця Григорович-Барський описує своє піднесення, хвилювання і здивування від побачених біблійних реліктів. Особливо багатим на враження видався у нього день 23 жовтня 1726 року, коли він оглядав камінь на вершині Єлеонської гори, з якого вознісся на небо Ісус Христос, потім пішов до Гефсиманського саду, де в храмі гробу Богородиці брав участь у Святій Літургії. Відтак, вийшовши з церкви, пішов уздовж Кедронського потоку і натрапив на стародавній єврейський цвинтар, де знайшов (з великим подивом для себе) гробівці Авесалома і пророка Захарії, які відразу ж зарисував. В описах його вражень відчувається не тільки молодеча допитливість, але й романтична вдача, вразливість, природна доброта серця.

При всій відданості християнству, Григорович-Барський не був фанатиком. У його описах нема осуду обрядів і звичаїв юдаїзму чи ісламу. Навіть спостережений випадок прозелітизму, який гостро засуджують представники всіх релігій, Василь описав спокійним тоном й без нарікань, а швидше — з легким гумором. Одинадцятого жовтня 1726 року український мандрівник став свідком, як він пише, "чину переведення з віри християнської у турецьку віру". Над колишнім християнином виконали обряд "переведення", потім його посадили на гарного коня і почесно возили містом вигукуючи й ударяючи в тимпан. Процесію очолював агарянин, який вимагав дарів (бакшиш) від усіх зустрічних християн і євреїв та віддавав їх новопосвяченому.

В цих описах українського паломника відчувається повага і до юдейських святинь. Так, 16 жовтня він відвідав місце, де колись стояв храм, який збудував цар Соломон. Це місце Григорович-Барський з пошаною назвав "святилищем Соломона", водночас згадуючи історію і "велике зруйнування Єрусалима" та забудову румовищ новими будівлями. Біля мечеті Омара він побачив сторожу, яка забороняла "входити усім, хто був іншої віри, крім магометанської". Автор мав схильність коментувати побачене: чи то вулична сцена, чи розмова, чи цікавий краєвид. Він старається в усьому помітити риси по-

зитивного, оцінюючи людей не за їхньою вірою, а за приязними взаєминами. Але оця позитивістська налаштованість Григоровича-Барського не була безмежна: він засуджує брутальність, насильство, нетерпимість, лихослів'я. Так, ще коли паломники наближалися до Єрусалима і, побачивши Емаус, замилувались його краєвидом та пригадували євангельську розповідь про те, як у цьому місці учні Христа впізнали воскреслого Ісуса під час ламання хліба, несподівано на них напали з дрючками вимагачі бакшиша. "О, роде невірний і розбещений, — скаржиться наш мандрівник. — По-правді невірний, бо тримаєшся Магометанського закону, а розбещений, бо не маєш не тільки жодних чеснот, але й ніякої людської моралі, ні звичаю; якби хто захотів описати їхнє нелюдське життя та звичаї, то стало б моторошно не лише тому, хто пише, але й тому, хто читає" (запис зроблено 29 вересня 1726 р.).

Якщо в українській літературі багато попередніх паломницьких описів Єрусалима мали повчально-дидактичний стиль, якщо їх автори звертали більшу увагу на релігійні аспекти побаченого, то описи Григоровича-Барського рясніють особистими враженнями, пізнавальними моментами. Він виявляє якесь особливе замилування старовиною та із захопленням описує кожне місце, про яке раніше тільки читав або чув. Навіть сам перелік місць, які він відвідав у Єрусалимі та його околицях, може здивувати читача, і то не лише тогочасного, а й нинішнього.

Ось основні місця, які побачив, описав, а деякі й зарисував Григорович-Барський від середини жовтня до кінця грудня 1726 року: дім Якима й Анни — батьків Діви Марії; рів Єрусалимський — місце вбивства першодиякона Степана; Кедронський потік, уздовж якого наш мандрівник ходив неодноразово; Єлеонська гора, яку він пройшов у різних напрямках та описав, як вона була забудована: "Будинки, що стоять на вершині гори, добре збудовані, там і мечеть турецька стоїть, у ній турки Богу моляться, а також навколо росте багато оливкових дерев"; дім святої Мелани Римлянки; Гефсиманський сад; гробівець Богородиці Марії — особливо улюблене місце паломництва нашого мандрівника; Силоамська купіль і стовпи Силоамські; гора Сіон; дім Заведея; гробівці Давида і Соломона; чисельні єрусалимські брами в мурах Давида і Соломона, Єзекії й Манасії, Ірода Агриппи та імператора Адріяна; монастир святого Дмитра, в якому український мандрівник зустрів чимало "хаджіїв" з Царгорода, Греції, Вірменії та слов'янських країн; монастирі Святого Георгія, Святого Сави, Пророка Іллі, Чесного Хреста та інші; Давидові ставки; річка Йордан, Мертве море, Вифлеєм, гріб Рахилі та низку інших видатних місць. Навіть сучасний турист "на колесах" навряд чи встигнув би побачити так багато, як цей допитливий київський хлопець, ходячи всюди пішки. Звичайно, тут мали значення такі обставини як молодість мандрівника (тоді йому було тільки 25 років), його освіта, добра обізнаність у Біблії, світській та церковній історії, географії, доброзичливе ставлення до представників різних народів та етнічних груп, релігійна віротерпимість. В його описах нема ні расового, ні національного упередження. Нарікання й критика Григоровича-Барського адресовані лише тим, хто був брутальним, вимагачем та невіруючим. Причому віру в Бога паломник пов'язує не виключно з християнством, але й з юдаїзмом та мусульманством.

Цей дивовижний демократизм світоглядних переконань Григоровича-Барського віддзеркалив, очевидно, атмосферу толерантності, яка панувала в його альма-матер — Києво-Могилянській академії, а також, не виключено, і в його родині. Уже в той час Київ був різнонаціональним і різноконфесійним містом, дух якого налаштовував як корінний народ — українців, так і новоприбулих до співпраці й взаємоповаги.

Василь Григорович-Барський був дуже уважним до деталей, історичних паралелей, різних порівнянь. Він любить "блиснути" своїм знанням біблійних текстів, оповідок із житій святих, а часом навіть цитує інші історичні джерела. Але Григорович-Барський не був би сином свого часу, митцем слова барокової доби, якби уникнув різних словесних прикрас, легендних "завитків", домислів і метафор. Так, натрапивши на грот Пресвятої Богородиці, він поетично описує, як вона переховувалася тут з Немовлятком і св. обручником Йосипом, коли втікала в Єгипет від Іродових посіпак, які винищували дітей. Не можна не всміхнутися, читаючи те, як паломник серйозно описує чудодійну властивість йорданської води та чудо самозапалювання вогню в храмі Воскресіння у переддень Пасхи Господ-

ньої, або пояснює назву Мертвого моря. А назвали його "Мертвим" тому, пояснює у своїх записах Григорович-Барський, що тут загинуло багато людей під час катастрофи, що спіткала міста Содом і Гомору. Це оригінальне пояснення назви моря автор, очевидно, почув від когось із місцевих мешканців. Далі він уже переходить до власних спостережень властивостей Мертвого моря: сіль проступає на березі й подібна на тонкий лід; випраний у цій воді одяг розлазиться по швах і трухлявіє; "тільки до миття тіла ця вода є здорова й помічна, оскільки усяку сверблячку й коросту знищує, тому захожі ефіопи завжди тут миються" (запис зроблено 29 листопада 1726 року).

Григорович-Барський не був священиком, але добре знав церковні обряди, які побутували в його краю. У Богослужіннях в єрусалимських храмах, які він одвідував, завважував місцеві особливості, відмінні від тих, що були поширені на Батьківщині. Його дивує, що під час урочистих свят, коли до храмів приходить більше людей, ніж звичайно, перед ворітьми араби збирають з віруючих щось на зразок данини або мита ("мзду") і не пропускають нікого, хто не дав їм грошей. А першого січня 1727 року в храмі Воскресіння Христового під час Служби Божої зауважив, що архієпископи служили Святу Літургію без митр. Особливе зацікавлення в паломника викликала поява вогню в цьому ж храмі під час передпасхального Богослужіння. Він, очевидно, вірив у його надприродну силу, але спостеріг, що при храмі є люди, які мають кам'яні кресала, викрещують іскри, запалюють свічки і спричиняють появу цього загадкового вогню. В одних випадках український мандрівник демонструє поміркований, раціональний підхід до подібних чудес, а в інших — підвищено емоційний. Це, очевидно, було зумовлено його ґрунтовним знанням природних явищ, як і вразливою поетичною вдачею.

В Єрусалимі Григорович-Барський пробув аж до Пасхи Господньої і дуже схвильовано описав це свято. Його можна зрозуміти: не кожному випадає нагода святкувати Христове Воскресіння у тому місці, де ця подія справді відбувалася багато століть тому. Під час Страсного тижня Григорович-Барський був особливо активним. У Горній він відвідав католицькі святині, зокрема францисканський монастир, і спостерігав винос Плащаниці та "викликання вогню" в храмі Христового Воскресіння. Цікавий факт: православний Василь не написав жодного критичного зауваження на адресу католицького обряду. Дочекався він і передпасхальних та пасхальних урочистостей, які відзначали православні єрусалимляни. У Велику П'ятницю, коли після виносу Плащаниці люди запалюють свічки й несуть їх до своїх домівок, наш паломник спостерігав цілу феєрію вогню, що справила на нього незабутнє враження. Спостережливий погляд паломника запримітив, що архієрей, який довго служив Чин похорону Ісуса Христа, сам під кінець служби був ледь живий від утоми, і його на руках занесли у вівтарну частину храму, щоби він трохи віддихався та підкріпився.

Ця життєва деталь не завадила українському хлопцеві забути про свою і чужу втому та піддатися впливові незабутнього видовища: "Церква вся повна полум'я вогненного і виглядає, мов ріка вогню, неначе полум'яносні херувими літають храмом Господнім; від нього страх і радість невимовна пронизує єство людини, і в народі панують урочистість і дива великі" (запис зроблено у квітні 1727 р.). В цьому уривку відчувається дар поетичного слова, вміння образно мислити, передавати через метафору монументальність святкового видовища. Таких словесно-поетичних "штрихів" є чимало в розповідях Василя Григоровича-Барського, а надто — в описі біблійних місць святого міста Єрусалима, де він, незважаючи на втому після тривалих попередніх подорожей, відчував особливе піднесення. І в його єстві панували тут, на сивих пагорбах єрусалимських, "урочистість і дива великі"; він наче відчував присутність Бога і покладав на нього свої надії. Його духовний стан можна було б передати словами пророка Ісаї: "І юнаки спіткаються й падають, а ті, хто надію покладає на Господа, — силу відновлять, крила підіймуть, немов ті орли, будуть бігати — і не потомляться, будуть ходити — і не помучаться" (Іс. 40: 30—31).

Василь Григорович-Барський був також непоганим рисувальником, бо в Києво-Могилянській академії викладали образотворче мистецтво включно з рисунком. Він міг навчитися рисувати і в свого брата Івана — знаменитого київського архітектора першої половини XVIII

століття. Отож, за час свого перебування в Палестині Григорович-Барський виконав такі рисунки: Вершина Оливної гори; Храм Гробу Господнього в Єрусалимі; Назарет; Яфа; Печера-гробниця Ісуса Христа в Єрусалимі; річка Йордан; Тиверіядське озеро; Горня; Печера святого Івана Хрестителя поблизу Горньої; Гробівці Авесалома і пророка Захарії; Вифлеєм; монастир Святого пророка Іллі. Можливо, що наш паломник виконав більше рисунків, але не всі вони збереглися. Його твір "Мандри до святих місць в Европі, Азії й Африці" у перших шістьох виданнях (1778–1819 рр.) друкували без рисунків. Лише видавець Микола Барсуков, здійснюючи чергове видання паломницьких спогадів Василя Григоровича-Барського в чотирьох томах (Санкт-Петербург. Православне Палестинське Товариство, 1885–1887 рр.), вмістив у ньому 120 рисунків нашого паломника. На жаль, доля оригіналів зосталася невідома, так само, як і загальна кількість рисунків з цієї багаторічної подорожі. Можна передбачати, що видавець відібрав найкращі рисунки. Вони дуже жваві, життєві, наочні, переконливі та зроблені наче шкіци – швидко, в суто лінійно-штриховій манері, а тому їх можна класифікувати як типові наївні рисунки: вони або цілком площинні, або виконані в лінійній перспективі, часом різномасштабні, поєднують у собі планове та панорамне зображення. Усі рисунки Григоровича-Барського пейзажні, без зображення постатей людей і без перевантаження зайвими деталями. Найкраще йому вдавалися архітектурні краєвиди, храми, монастирі, житлові будівлі. Земля, дерева, гори передані більш умовно. Але скрізь дуже чітко опрацьовані контурні лінії. За своїм стилем рисунки Григоровича-Барського є типовими творами так званої київської народної графічної картинки (кінець XVII – перша половина XVIII століть), що мала такі головні ознаки: лінеарність, ясність мотиву та пластична виразність.

Тема "Біблійні узвишшя", неодмінною складовою якої є підтема святого града Єрусалима, – це наскрізна тема української літератури та мистецтва від часів історичного Києво-Володимирового Хрещення і до нашої доби. У свідомості українського народу, як і в його письменників та митців, земний Єрусалим асоціюється із Єрусалимом небесним, який ще має настати, і який в заключній книзі Біблії – "Об'явлення святого Івана Богослова", символічно описаний як Царство Правди. А незабутній внесок у цю вічну тему також зробив і український паломник-християнин та людинолюб Василь Григорович-Барський.

Ювілейного року 2000-річчя Різдва Христового у київському видавництві Соломії Павличко "Основи" вийшли у перекладі з давньоукраїнської сучасною українською мовою (перекладач Петро Білоус) замеиіті "Мандри по святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік" Василя Григоровича-Барського.

ТРАДИЦІЙНО-ЗВИЧАЄВІ ПОГЛЯДИ ГУЦУЛІВ НА ПРИРОДУ

Лариса ГОРБОНІС

Питання взаємин людини з природою все частіше стає предметом відкритого студіювання та обговорення вчених, громадськості, котрі трансформують його чи то в сферу екологічну, чи то філософську. Не залишається названа проблема поза увагою і в дослідженнях релігійних традицій українського народу, коли людина перебуваючи серед природи, цілком залежала від неї, бо саме природа живила її енергією, вірою у вічне життя. Побутує помилково усталений вислів – "Людина – цар природи". Будучи далекоглядними, відвертими та в міру прагматичними, можемо піддати сумніву дане твердження, адже з дав-

ніх-давен людина складала єдине ціле з природою, була її дитям, і чи не тому світ менше хвилювали проблеми екологічного, морально-етичного, частково політичного характеру.

Висвітлюючи проблему взаємозв'язку людини й природи, неодмінно слід звернути увагу на питання залежності людського характеру від природного ландшафту. Додамо, що про значення геокультурних чинників для ментальності, духовного становлення та історичного розвитку нації ішла мова у працях Д. Чижевського, О. Кульчицького, В. Яніва, Г. Лозко та ін[1]. Під геокультурою розуміється єдність природнокліматичних, астрономічних, біологічних ознак конкретної території, котрі впливають не лише на характер, світогляд людини, а й на вид діяльності, соціальні відносини тощо. Кожен природний ландшафт накладає свій відбиток і на систему вірувань етнічної групи.

Досліджуючи погляди гуцулів на природу, зауважимо, що основи релігійних традицій мешканців цього краю сягають правічних джерел, тих часів, коли предки мали за Бога природу, поклонялися їй, складали молитви. Християнство не змогло знищити язичницьких вірувань, які випливали зі способу життя горян. Це свого часу зауважив М. Коцюбинський, який, збираючи матеріал для повісті "Тіні забутих предків" досить добре вивчив світ уявлень населення Гуцульщини і констатував: "Глибокий язичник, гуцул усе своє життя, до смерті проводить у боротьбі зі злими духами, які населяють ліси, гори та води. Християнством він скористався тільки для того, щоб прикрасити язичницький культ"[2].

Синтез анімістичних уявлень із християнськими наклав значний відбиток на систему традицій, світобачення українського народу. Але правічне язичницьке начало домінувало; особливо це помітно в Галичині, Буковині, Закарпатті. Для жителів цих місцевостей природа була Богом, абсолютом, абсолютним розумом, де вони відчували і знаходили вияви божественної сили. Природа вчила етики, мудрості, чистоти взаємин, про що знаходимо відомості в українському фольклорі. Так, наприклад, за однією народною легендою, гори не дозволяють піти дитині лісів Говерлі до людей з батьківським прокляттям[3]. Високу моральність одухотворених предками гір варто осмислювати по-філософськи, враховуючи релігійний чинник, як глибоке розуміння життя, яке може бути зіпсоване невиправданим прокляттям і згубно вплине на долю людини. Гори в уявленнях наших предків-слов'ян, як і в греків, успадкували архаїчні ознаки вищих сил (богів), котрі впорядковували життя людини, вносили в нього розміреність, лад, послідовність. Як бачимо, істинність життя на тлі релігійних переконань предків сприймається як комплекс морально-етичних начал, котрі визначають суть поведінки індивіда. До того ж, навколишнє середовище максимально відповідало гуцульським релігійним традиціям, пробуджувало та поглиблювало релігійні почуття і, таким чином, релігія, як і все життя, була природною.

Важливе значення для вивчення питання зумовленості вдачі, світоглядних переконань тощо від геокультурних чинників має українська література, "яка є найяскравішим відбиттям української релігійності, становить одночасно, у своїм етичнім змаганні за правду, справедливість та лад, одно з найважливіших джерел нашої побожності"[4]. І почесне місце серед авторитетів українського письменства XIX ст. займає проза О. Кобилянської, у якій художньо відтворено в ландшафтному просторі і часі, з урахуванням особливостей геокультури нерозривну логічну єдність людського єства і природного світу. Зауважимо, що осягнути питання взаємин людини й природи у пропонованих нами оповіданнях О. Кобилянської "Природа", "Битва", "Некультурна" необхідно через письменницьку концепцію людини, поглиблене вивчення митцем соціальної, моральної, духовної сутності особистості, через його обізнаність із потребами та інтересами індивіда як суспільно-філософської категорії, повного розуміння світу ідей, ідеалів, життєвої позиції майбутнього персонажа. Все це матиме результативність лише за умови всебічного акумулювання і серйозного осмислення письменником особливостей культури й побуту, системи вірувань, традицій, обрядів, норм поведінки того етнографічного регіону, на тлі якого має виступати колоритний літературний образ. Вибір О. Кобилянською персонажів, принципи і способи зображення героїв, особливості стильової манери — це шлях поетапної реалізації ідейно-художнього задуму твору, поступового утвердження митцем власного ро-

зуміння світу, людини, що, безперечно, сприяє дослідженню нашої проблеми. Слід також обов'язково враховувати почуття та переживання О. Кобилянської, викликані спілкуванням із карпатською природою, про які відомо з документальних матеріалів.

Доречно наголосити, що проза О. Кобилянської несе на собі елементи автобіографізму. Це важливо не лише у плані дослідження художнього доробку письменниці, а й у з'ясуванні її світоглядних переконань, почуттєво-емоційної гами. Гірський ландшафт витворив гуцулів міцними духом, загартованими і дещо жорстокими. Інакше і не могло бути, адже на кожному кроці горянина могла чекати небезпека. Чи не тому передбачливий і застережливий гуцул у мандрівку до лісу вирушав із сокирою. Природа корегувала буття гуцулів. Листи, автобіографії О. Кобилянської теж підтверджують думку про формуючий вплив гір на психічну структуру людей цього краю.

У розумінні О. Кобилянської природа має магічну силу і наділена великими можливостями, підсвідомо ототожнюючись із вищим божеством, яке дає енергію. Можемо говорити, що маємо справу з божественною енергією, котра іде з космосу, охоплює людину, а потім і повертається космосу. Таким чином, людина включає себе в космос і своєю активною позицією прагне досягти досконалості, відділяючи себе від земного, буденного, звичного. Тому письменниця каже у своїх спогадах, листах, що природа "ущасливлювала", "вдовольняла" її "поранкову душу", "давала дивний настрій". О. Кобилянська вміла знаходити своєму станові відповідний куточок природи.

Світ Карпат був для О. Кобилянської джерелом пізнання і творчості, ідеалом, котрий згодом визначатиме ідейно-естетичні засади багатьох її творів. В автобіографії 1903 року вона пише: "Прекрасна і сильна, дико романтична природа моєї батьківщини стала яким-то світом моїм, котрий голубив і годував заразом голодну душу мою"[5]. Персоніфікована у світосприйманні О. Кобилянської природа є тією бездоганністю, яка гідна наслідування, бо "прекрасна і сильна, нескорена і багатобарвна"[6]. Ідеал О. Кобилянської матеріальний, втілений у деревах, рослинах, гірських масивах, річках, природних явищах, що сприяє безпосередньому спілкуванню, як і її предкам. Релігійні традиції язичників були джерелом творчого натхнення письменниці, кликали до активної праці, визначали естетичні пріоритети. Природа для письменниці була світом мрій, натхнення. Крім мистецької та хатньої роботи О. Кобилянська часто мандрувала в гори, ліс, ущелини, долини. "Найсильніше зі всього впливала на мене природа. Безчисленні проходи в гори, в їх найдикіші частини — пішки чи верхом, це не робило різниці — це було одиноке, що вдовольняло мене. Це було щось, що... заповнювало душу, викликувало в ній спів, відгомін і ущасливлювало... Я і ще дві-три особи, що переходили мовчки ліс, ставали, віддихали глибоко, обкидували себе обопільно вдоволеними поглядами, мов відкривали тайни..." (5, с. 233). Як бачимо, навколишній світ доповнював прагнення душі, природний потяг людського єства до безмежно-могутнього, досконалого, підтримував радість існування на землі, допомагав пізнати себе, осмислити філософію вічного життя, що було властиво ще світобаченню предків-язичників. Стан, у якому перебувала О. Кобилянська, почуття і емоції, що захопили її душу, породжені тією божественною енергією, яка випромінювалась із навколишнього світу. Так одухотворена ще предками природа, їхнє світобачення, релігія визначали стан душі письменниці.

Погляди О. Кобилянської на життя гуцулів формувались під впливом народно-релігійних вірувань, традиційних знань. Вона творчо послуговувалась складеними упродовж віків усталеними нормами співжиття з природою, споконвічними принципами розуміння її законів. Світоглядно-вірувальна система гуцулів-язичників спрямована на гармонізацію душі і тіла, людини й космосу. Так, наприклад, дерево сприймалось у них як символ рослинної сили і мало сакральне значення. Не випадково О. Кобилянська називає головну героїню новели "Некультурна" Параску "вірною, чистою дитиною природи", "сестрою смерік, поміж котрими проживала, — жила, розвивалася" (5, с. 232). Це пряма вказівка на тісний зв'язок людини і природи, людини й космосу, адже дерево, за віруваннями предків, символізує Всесвіт і у своїй будові містить три сфери: стовбур (земне життя людини), крону (духовний світ богів), коріння (підземний, потойбічний світ). Таким чином, єдність люд-

ської істоти з природним світом слід розуміти не як її заблокованість у природі, а вихід через природу і з допомогою природи у Всесвіт.

Так дерево, як скрижаль світобудови, створює таку поетику простору, за допомогою якої найповніше виявляється інтимний зв'язок із природою, а сам простір набуває особливої вартості. Спорідненими ідеями "наповнений" і український фольклор, де людина може перетворитися у дерево, рослину. Спосіб показати сутність героя як людини шляхом порівняння з природними об'єктами, явищами належить до архаїчної фольклорної традиції. Цілком можливо, що така манера характеристики пізніше перейшла і в щоденне життя населення Карпат, чим і пояснюється наведене вище трактування образу героїні із новели "Некультурна". Все це — ознаки пантеїзму, відгомін часів, коли людина вірила в змінюваність форм буття, надавала природі і її законам містичної сили.

Неординарну обдаровану особистість завжди вабить незбагненна гармонія, краса природи, які надихали на роздуми, викликали особливі переживання. Уподобаний, давно омріяний у думках куточок природи ставав для О. Кобилянської осередком насолоди і творчої думки, так сталось у селі Димки, де у садку створила "Оселю поетів", тут писала твори і почувала себе затишно. Спала на веранді з відкритим вікном, "і звізди заглядали до мене. Справді вони заглядали... з такого пречистого темного неба, заглядало їх тисячами... В таких тихих зористих ночах думанні думки цінніші від листів, вони і кращі, хоть не всегда веселі" (5, с. 353). У поетичних переживаннях, викликаних картинами природи, ефективно спрацьовує творча уява, налагоджується глибоко особистий, задушевний зв'язок із природою. Неспроможність охопити природний світ збуджує уяву письменниці і прагнення до пізнання істини. Ці поетичні споглядання лягли в основу поезії в прозі "Там звізди пробивалися". Природа надихала О. Кобилянську на творчу роботу, наповнювала життя змістом, гармонією, дарувала яскраві мазки для художньої прози, і вдячна письменниця відповідала прекрасними творами. Світосприймальні настанови мали активний (діючий) характер. Природа, споглядання навколишнього світу були своєрідними, сповненими сердечності й почуттєво-емоційної гами стимуляторами творчості, бо, як писала в автобіографії "Про себе саму" О. Кобилянська, "кожна сніжинка, кожний гарний вечір, хмарка — манять мене до пера" (5, с. 243). На думку О. Кульчицького, "геопсихічні процеси впливають на пойопсихічний пар мислення і волі, спричиняючись до формування характеру. Мається на увазі світозображення у сфері мислення і світосприймання, що визначає в сфері хотіння ставлення людини до світу"[7]. Образне пізнання навколишнього простору допомагало О. Кобилянській визначити власне місце в ньому, і, таким чином, мимовільно в світі природи з'являється постать людини, яка, володіючи позитивними якостями, фігурує у художніх творах письменниці як невід'ємний компонент архітектоніки. Усамітнення в природі викликало в О. Кобилянської почуття незалежності, породжувало творчу енергію, відчуття власного неповторного "я", котре має повне право претендувати на оригінальність, а не заземленість: "...Я мала звичай іти чи їхати верхом поперед усіх сама, щоб не бути примушеною говорити, відповідати на запитання людей, що були мені нецікаві або мішали в думках. А думки гнали в протилежні й далекі сторони або, коли я віддавалась свобідно враженням серед природи, і мрії роїлись в голові та викликали чудні почування в душі, а очі наче бачили постаті між деревами — просилися опинитися на папері" (5, с. 222). Уява письменниці відтворювала в єдності людину й природу, які в майбутньому ставали героями її художніх полотен.

Як творчу особистість О. Кобилянську дратували люди, які претендували на її уяву, думки, "власні" місця в горах, що були сокровенними острівцями самотності, осереддям вдосконалення розуму, душі й тіла, визначали сенс життя. Природне оточення письменниці було настільки рідним, що доречно асоціювалося із добром, досконалістю, підтримувало її свободолюбивий дух, консолідувало внутрішні сили й можливості, допомагало не зрадити своєму "я", поважати себе, своє оточення, любити все живе. Це прояви тих гуманістичних начал, котрі знайдуть відображення у щоденному житті О. Кобилянської, поступово реалізуючись у художніх образах літературних творів.

У здійсненні творчих планів О. Кобилянська була послідовна. Окрім захоплення пером вона любила малювати, "не маючи до того іншого приготування, як саме гаряче внутрішнє бажання наслідувати природу і накреслити людські фізіономії і події між ними" (5, с. 220). У цих словах можна легко віднайти правічну істину про генетичний зв'язок українців із землею, природою, котрий доводить екзистенцію української нації. Людина — зернина Всесвіту, і її єство пов'язане з його явищами, процесами, найменшими змінами і прагне кожним рухом гармоніювати космічним законам, бо цілком залежала від них, і це людина розуміла здавна, про що зауважували О. Потебня, М. Костомаров[8]. Тому закономірним видається прагнення О. Кобилянської показати тісні взаємини людини з природою, остання мусила бути яскравим органічним тлом для передачі внутрішнього світу героя, змалювання його характеру, виявом національної своєрідності.

Серед природи письменниця почувалася надзвичайно затишно та комфортно і з гордістю говорила: "Я справді гірська дитина, бо і вроджена в горах" (5, с. 281). Інше природне довкілля їй мало імпонувало, про що знайдемо відомості у листі до В. Стефаника від 31 серпня 1899 року, котрий писала з Гадяча: "Не можу сказати, що мені тут подобається; страшно широкі поля, степи безграничні. Почуваю себе не раз як без опіки. Се певно тому, що я зросла в горах і все звикла вгору до чого то молитися" (5, с. 425). Вчування письменниці в довкілля говорить про її багатий внутрішній світ. Гірська природа поглиблювала її релігійні почуття, які "знаходять вихід" саме на гірському підвищенні, коли душу наповнюють радість, захоплення і спокій від сонця та простору. Внаслідок продуктивної діяльності поетичної уяви на ґрунті світоглядних переконань предків в уяві О. Кобилянської постає поетично-реальний образ гір, як домівки, куточка для сховища свого "я", де душа сповнюється відвагою, а почуття стають стабільнішими, де по-справжньому розгортається тілесне, духовне й душевне життя. Ця домівка для О. Кобилянської має свій об'єм, простір, образ, голоси, котрі мають чимало спільного зі світосприймальними настановами предків-язичників. Релігійні почуття О. Кобилянської викликані емоційним ставленням письменниці до гори як до чогось сакрального, що з'єднує небо і землю. Згадаймо, дохристиянські храми завжди розташовувались на горі. А відомості про тричленність гори, де на вершині мешкають боги, біля підніжжя — людський рід, під горою — злі духи, що належать до царства смерті (аналогічне ми бачимо і в символіці дерева) теж дають всі підстави говорити про міфопоетичне й сакральне розуміння гори. Не можна відкидати версію про те, що гора — це шанований предок, як не варто лишати поза увагою святе ставлення до гори християн, посилаючись на Євангеліє (Мф. 17:1–9; Лк. 9:2:7; Лк. 9:28–36). Але, на нашу думку, у культі гір домінують язичницькі начала. У багатьох народів світу (алтайських, греків та ін.) реальні географічні об'єкти пошановувались і обожнювались (до того ж, наприклад, Алтай уособлював образ батьківщини, її природи). "Міфологічні образи, уособлення й інші фантастичні й поетичні уявлення додаються до будь-якої гори, котра шанується, нехай вона сама по собі цілком реальна"[9].

Релігійно інтерпретований відкритий гірський простір породжує у О. Кобилянської релігійні переживання, зворушує, а не замикає творчу уяву, розкомплексовує письменницю, допомагає відчути себе частинкою Всесвіту. Ці почуття спрямовані на релігійні ідеї й уявлення і допомагають О. Кобилянській увійти у "верхній світ" і реалізувати себе. Таким нам бачиться внутрішній (хоч і дуже незвичний) вияв поклоніння О. Кобилянської правічному божеству, яке у понятійному апараті древніх слов'ян означало "щастя", "удача".

У листах, творах О. Кобилянської відчувається нестримний потяг до краси, гармонії з навколишнім світом, бринить сум за нездійсненими мріями, біль за принижену людську гідність. Часто героїня й автор ототожнюються, і тоді вони разом живуть одними проблемами, спільно вирішують нагальні питання, працюють, радіють, журяться. Її персонажі гарні, як сама природа, що породила й випестила їх. Часто власні відчуття природи О. Кобилянська вкладала в емоційно-образний світ героїні, про що красномовно свідчать документальні джерела і твори письменниці (див., наприклад, лист до О. Маковея від 10 жовтня 1902 року та оповідання "Природа", у яких перегукуються думки про поетичне захоплення довкіллям, любов до красивого, досконалого.

Єдність людини й природи у розумінні О. Кобилянської була настільки тісною, що кривда, заподіяна живому, відгукувалась у її серці болем. Кожна тварина, рослина були для неї живою істотою, що мали повне право на життя, як і людина: "Я писала, коли любила, писала, коли терпіла, писала, коли не находила вдоволення знадвору бажань своїх особистих, коли бачила кривду, заподіяну так людям, як звірятам, птахам, цвітам..." (5, с. 238). Подібні відчуття керували О. Кобилянською і під час написання оповідання "Битва", де кожний рядок — це нестерпний зойк душі, крик, обурення автора.

Складові "людина", "життя", "природа" створюють нерозривне системне коло, з якого неможливе вилучення якогось компонента. О. Кобилянська усвідомлювала, що народ є творцем національної культури, частиною Всесвіту. Так у біографії "Про себе саму" писала: "Я любила народ, і люблю його до сьогоднішньої хвилі, і дивлюся на нього тими самими очима, що на деревину, цвіт і всю живучу часть природи. Одна неестетичність його, будь у словах, будь у поведенні чи в привичках разить мене, але в суті речей — гей, яке багатство, яка свіжість, яка глибинь криється, який гарний матеріал на будучність. Де є народ, там і культура, й сила буде, де його нема, не буде й биту тієї нації" (5, с. 239). У наведених словах криється глибока думка про взаємозалежність і взаємозумовленість навколишнього середовища і культури нації. Природа була благодатним підґрунтям для витворення унікальності тієї чи іншої етнічної групи, забезпечувала оригінальність етносу, яка виявлялась (і виявляється!) в емоційній вдачі, міфопоетичному сприйнятті світу, що веде до ліризації, естетизації дійсності. Тут доречним є зауваження сучасних дослідників "для селянина ж першорядними були його власні місцеві звичаї, які вселяли впевненість у належності особи до цієї землі, цієї оселі, цього роду, що мали свої особливості в порівнянні з рештою суспільного оточення... Так у кожному просторовому обширі України виробилися свої субетнічні нашарування в народній культурі, що надають їй динаміки, різнобарвності, як сама природа, в яких ця культура розвивалася"[10]. І твори О. Кобилянської нас у цьому переконують. Гуцули в прозі письменниці, свідомо дбаючи про рідні звичаї, традиції, виростаючи на лоні розкішної природи, ставали впевненими й незалежними. Вони відчували зв'язок із предками у традиційній обрядовості (язичницькій і християнській), уявленнях, що супроводжували їх у будні й свята. І сприяло цьому також природне середовище, яке визначало спосіб думання, життя, світогляд, світорозуміння, темперамент гуцула. Через зв'язок і спілкування з природою, вміло передані О. Кобилянською за допомогою сюжетно-композиційних елементів, стилю, її персонажі набувають національної своєрідності.

Так в оповіданні "Битва" письменниця малює широку й докладну картину Буковинських Карпат. Події, покладені в основу твору, дійсні — це пережиті О. Кобилянською враження від рубання лісу в Карпатських горах (околиця Кімполунга), про що вона згадує в автобіографії "Про себе саму", та знайомство з О. Маковеєм, котре переросло в глибоку щиру любов О. Кобилянської. Серйозний, проблемний і актуальний твір розпочинається об'ємною експресивною персоніфікованою картиною, поетичним олюдненням довколишнього світу. Ось лише кілька рядків із опису гір: "Різно сформовані, вганяються під небеса, стоять так нерухомо тисячі літ; кепкують собі з кожної зміни, що перед їх очима відбувається, розкошують у власній красі, свідомі своєї довічної тривкості..." (2, с. 301).

Антропоморфізм, покладений в основу картини природи, ґрунтується на народному міфологемному світосприйнятті, коли людина жила в атмосфері культу природних сил, намагаючись пояснити довкілля. Опис лісу виражає той реальний світогляд предків язичників, основою якого було олюднення живої і неживої природи, "коли людина в малих подробицях оточуючого її світу бачить прояви особистого життя й волі"[11]. Таким чином, людина через зміни в природі намагається осягнути сутність свого "я", визначити свою позитивну роль і функції в світі. У композиційному плані пейзаж допомагає збагнути повноту життя гуцула, сприяє розгортанню ідейного задуму автора.

У "Битві" велич природи постає на першому плані, а постать людини лишається на другому. У такий спосіб О. Кобилянська виражає взаємодію природи і людини, відразу

надаючи пріоритетності першій ланці, що, власне, й визначає художньо-естетичну цілісність твору. Письменниця панорамними пейзажними картинами доводить первісність цього ландшафту, його життєву могутність, непорочність, чистоту і вже цим робить людину другорядною: "тут панувала всюди таємна тишина. Царювала розкіш у вегетації, краса в барвах флори, а на горах таке багатство зелені, що якось аж пригноблювало чоловіка" (2, с. 301). Владність недоторканої величної землі можна трактувати як безпосередню залежність людської істоти від природи. Природа виступає композиційною домінантою оповідання.

Вражаюча тиша, особливе повітря, небуденний вигляд створювали у лісі незвичайну атмосферу, котра асоціюється у письменниці з церквою. На нашу думку, таке порівняння не є випадковим. Красиві недоторкані місця за часів язичництва були храмами, місцем молитов і богопоклонінь, адже природа у свідомості предків ототожнювалась із Богом (це ознака українського пантеїзму). Тому звичайним видається те, що столітні ліси, в котрих життя плинуло своїм шляхом, упорядковано, без найменшого впливу людини, були для гуцулів святими місцями. Людська душа постійно потребує зцілення й бадьорості, котрі можна було отримати саме в таких чарівних куточках. Це вияв етноестетики нашого народу.

Краса і недоторканість природи імпонували способу життя, традиціям гуцулів, а віра благородних почувань і обрядів сприяла цьому. Природа була для них рідною, творінням Божим, вона зближувала їх, робила духовно незалежними, вчила не бути рабом: "так нерушимо (як ліс, природа. — Л. Г.) виростали й вони, так гармонійно, питомо в своїй красі і в своїх звичаях. На гордих вершинах, в самотніх кутах вели своє життя — без панів і без наймитів (2, с. 311). Природа була для гуцулів, як і для їхніх предків, джерелом свободолюбства. Глибоко усвідомлюючи детермінуючі фактори життєвого шляху, вільні у мисленні й діяльності, вони не порушували традицій предків, свято їх оберігали і ревно дотримувалися. Як свідчення — велетенські дерева, яких століттями не торкалась сокира. Це ознака глибоко вкоріненої релігійності. До того ж, влаштовувати життя згідно вірувальних традицій — вияв високої релігійної культури, яка представлена: 1) діяльністю людей (репродуктивною і водночас творчою), котра пов'язана з вірою в надприродне; 2) нормами поведінки, що склалися споконвіку і закріпились неписаними законами горян; 3) рівнем опанування людьми цих культурних зразків. Лаконічні висновки О. Кобилянської часто доповнюються доречними художніми уточненнями-коментарями. "Такі були ті діти лісів, — стверджує автор в оповіданні, — що за ніяку ціну не хотіли прикладати рук до звалювання велетів з їх висоти!

— Що ви за віра? — питали вони недовірчиво тих, що прибули обчисляти хосен битви.

І кажучи це, морщили грізно чола, стискали в руках топірці" (2, с. 312). Останні рядки влучно доповнюють переконання верховинців, конкретизуючи загалом їхні образи.

Подекуди коментарі у творі містять художні деталі, котрі несуть цінну додаткову інформацію. Боляче реагували гуцули на непроханих гостей, котрі несли їхньому краю порожнечу і руйнацію. Побачивши вперше поїзд, "перехрестилися й сплюнули від себе. В тім була, мабуть, нечиста сила, і вони не хотіли жодного діла мати з тими, що кермували тим всім" (2, с. 312). Наведені рядки, на нашу думку, мають подвійне смислове навантаження. Так накладання хреста на груди та згадка про нечисту силу (остання ототожнювалась у верховинців із людьми корисливими й безбожними, нехай навіть на рівні авторового припущення) свідчить про дуалізм їхніх світоглядних переконань. Водночас не слід забувати, що процес заготівлі лісу добре фінансувався і, зрозуміло, краяни могли гарно заробити, але культура почуттів не дозволила їм знехтувати звичаєвим правом, конституцією народу. Тому серед численного найманого люду не було жодного гуцула.

Антихристами, істотами з чортівськими тілами називають горяни "правителів битви", найманців, "котрі не знали ні свята, ні неділі, а о красі не мали й поняття" (2, с. 310). Ці ґвалтівники і вбивці паплюжили й нищили природу безжалісно, дбаючи лише про гроші, прибуток, власні інтереси. А природа, зображена у творі як жива унікальна істота, навіть захищалася, як людина, котрій загрожувала смертельна небезпека, страчувала найманців на смерть, робила їх навіки нездатними до

праці. Тут персоніфікація набуває найбільшого емоційного забарвлення, що підсилює ідейне звучання твору. Естетика, екологічний потенціал мислення гуцулів сприймали рідний серцю краєвид як прекрасне. Вони добре розуміли, що втрата хоча б одного виду рослин веде до загибелі чи спотворення іншої, що, безперечно, негативно впливає на рослинний і тваринний світ Карпат загалом. Єдність царства природи з буттям гуцулів створювала такий світоустрій, де все перебувало у прямій взаємозалежності, було взаємообумовленим. О. Кобилянська пише: "їх (корінних жителів Карпат. — *Л. Г.*) світ був ліс і гори, і лише тут дозрівали вони вповні! (...). їх бажання були прості й прозорі, а умови їх щастя — лиск сонця й синє небо..." (2, с. 313). Така просторова закономірність між двома площинами життя концентрується у творі в причинно-наслідкову залежність і є важливим прийомом у трактуванні способу життя персонажів. Про такий стиль буття гуцулів знайдемо відомості і в народних легендах: "Хліба ані білого, ані чорного у людей не було. Аби з голоду не вмерти гуцул ішов до джерела гірського, пив воду студену, цілющу. Та й силу мав. Цю силу гори давали"[12]. Наведені рядки ще раз доводять, що покладені О. Кобилянською в основу оповідання "Битва" думки — це переломлена через авторське світосприймання народне бачення світу, природи, людини. Природа була джерелом буття верховинців, визначала простоту, практичність і натуральність їхнього життя, відвертість у стосунках. Люди відчували себе залежними від навколишнього світу, завдячували існуванню на землі саме природі. Обожнювання природного начала, святе поважне ставлення до всього живого визначали зміст буття горян, їхня людяність у ставленні до природи — це толерантність до традицій предків.

На матеріалі оповідання О. Кобилянської "Битва" можна побачити, що гуцули постійно перебувають у сфері культу природи, а віра, звичаї предків, які вони свято оберігають та шанують, є основою їхнього світобачення. Із цього погляду видається символічною і назва твору, яку можна розуміти як сутичку двох світоглядних систем — старої, складеної упродовж віків і перевіреної життям (її представляють у творі гуцули), і нової — невмотивованої, відірваної від народного життя (подається образами найманців).

Багатьма своїми прозовими творами, де чільне місце займає природа, О. Кобилянська апелює до людської мудрості, доводячи залежність людської долі від природи. Ця ідея знаходить художню реалізацію в оповіданні "Некультурна". Як і більшість персонажів письменниці, Параска зображувалась серед природи, бо це було звичайно, можливо, навіть без упередженої цільової настанови, в загальному потоці творчого мислення. Серед вимальованих у творах О. Кобилянської образів селянок найзначнішим є образ гордої, волелюбної і незалежної гуцулки Параски, котра володіє унікальним мистецтвом любити природу.

Новела має оригінальну побудову, яка сприяє письменниці реалізувати власну концепцію людини і світу. Так, скажімо, розповідь-пролог у народнопоетичному дусі про Рунг і Магуру не дав відомостей про минуле цих гір, але зворушлива манера подачі матеріалу створює своєрідне підтекстове поле, суть якого можна розшифрувати багатоманітними аналогами з локальних топонімічних легенд, у яких люди з певних причин (моральних, соціальних, етичних тощо) перетворюються на гори, ріки, струмки та ін[13]. Вступна частина з персоніфікованими образами Рунга і Магури мимоволі наводить на думку про те, що в далекому минулому вони були живими істотами. Ця композиційна складова новели має подвійне смислове навантаження. Перше — інформаційне — вказівка на архаїчність світогляду горян; друге — естетичне — спосіб показати велич і красу довкілля. Кожне з них у гармонійній єдності визначає стильову особливість твору, його проблемно-подієвий зріз.

Як уже мовилося на початку статті, у світових міфологічних традиціях образ гори особливо популярний і може ототожнюватись із образом світового дерева: дерево на горі чи біля гори; гора, покрита лісом тощо[14]. Ототожнення двох природних величин (смерек і гір), що символізують модель світобудови, у художньому творі О. Кобилянської теж, на нашу думку, не випадкове — воно підсилює ідейне навантаження твору, прямо вказуючи на тісний взаємозв'язок людини і природи. І хоч у творі гори дещо десакралізовані, однак тінь деміфологізації їх не зачепила, і вони не є лише прос-

тим локальним вказівником. Народ по-філософськи підходив до релігії, природи, міфотворчості предків. Чоловіча і жіноча назви гір (Рунг і Магура) в оповіданні О. Кобилянської "Некультурна" у цьому переконують, бо їхнє сусідство і прихована закоханість (як живих істот) символізують вічність буття, а делікатність у почуттях, толерантність у стосунках проектують (вже на початку твору) морально-етичний кодекс головної героїні оповідання.

Персоніфіковану пейзажну картину О. Кобилянська завершує словами: "Там був їх (Рунга і Магури. — *Л. Г.*) рай..." (2, с. 324). Поняття про рай перенесено О. Кобилянською на реальний світ. Констатація місцевого ландшафту як раю — особливість світоглядної системи горян, яка сягає праісторичних коренів, тому, як нам видається, є закономірним його використання у творі. Лаконічно завершена фраза-підсумок "Там був їх рай..." ніби знаходить своє логічне продовження в наступному реченні, яким розпочинається розповідь про головну героїню. Таке вдале композиційне поєднання частин твору виводить на поверхню важливі питання, пов'язані з проблемою існування людини — про зміст життя і долю, земне і потойбічне, швидкоплинне й вічне, народження і смерть, виводить на перший план динамічні стосунки людини й природи, показує залежність існування героїні від предковічних законів.

Зазначеним проблемам у творі вдало підпорядковані й інші композиційні ланки. Так "некультурним" видається внутрішній простір Парасчиної хати, де непорядок і убожество: "Довга дубова лавиця, з почорнілих дощок збите ліжко, такий самий стіл, груба неповоротка скриня, на жердці недбало завішені речі — і то майже все" (2, с. 329). Але далі О. Кобилянська розвіює читацьке розчарування, котре переходить у зачудування й полегкість: "Зате стіни майже повні. Барвні малюнки, яскраві папери, стяжки, дерев'яні хрестики, горнятка, засохлі цвіти, а в вікні понсові цвітучі цвіти, що тиснуться надармо до замарґаного скла по дрібку сонця" (2, с. 329). Різко окреслена протилежність наповненості хати, на нашу думку, не випадкова, має філософсько-символічне спрямування. Попередній опис хати (точніше підлоги) — це буденність, а стіни — надбуденність для заспокоєння душі, що гармонує психічному станові Параски, а свідченням її гарних уподобань, витончених смаків, говорить про неординарність натури жінки, її індивідуальність, несхожість на інших. Через деталь хатньої обстановки — яскраві квіти, що крізь вікно тиснуться до сонця, — влучно відтворено зв'язок героїні з природним світом. Змалювання хатнього інтер'єру шляхом контрасту є не лише одним із засобів характеристики героїні, а й ключем до розуміння назви твору.

Почуття самотності й суму Параска не знала, бо, як говорить О. Кобилянська, багата зелень гірських стін випивала самоту. Між Рунгом і Магурою вона була наче вдома. Їй спокійно й комфортно в оточенні природи: "Над нею, коло неї увихається у воздусі і над квітами, що буяють з трави, безліч дрібосеньких комашок, гомонять у тихій гармонії. Недалеко її ніг вертяться і спішаться рудаві мурахи..." (2, с. 356). Навіть узимку сидячи в хаті, Парасці не смутно — вона вслухається у шум чи посвист вітру. Такі просторово-часові екскурси, подані у творі в чіткій хронології, допомагають авторці змалювати образ героїні цілісно й об'ємно.

Поетична натура Параски (не підозрюючи того) з філософською мудрістю дивиться на світ. "Історична питома вага поетичного ставлення до навколишньої дійсності послужила до певної міри і охоронним модусом побутування давніх світоглядних уявлень гуцулів, що виявилися в традиційних поглядах на утворення світу, взаємини людини і природи, у релігійних віруваннях, забобонах, демонології, в народному осмисленні явищ суспільного буття"[15]. Параска, відчуваючи й сприймаючи гармонію в природі, прагне і сама стати її частиною. Вона мислить своїми категоріями, які, звичайно, не розходяться із загальноприйнятими народними нормами. Для неї город-рай, де побачиш овочеві дерева, городину, соняшники, квіти, сильний запах яких аж морочить. Це та зазначена свого часу ще М. Костомаровим у праці "Две русские народности" оригінальність, поетичність, непрактичність українців, котра відрізняє їх від сусідів-росіян, які дбають про рослину лише з корисливих міркувань. Квітка для героїні оповідання "Некультурна" — це раціональне добро, яке дає втіху серцю, збуджує позитивні емоції. У благород-

ній душі жінки панує рай, і тому не дивно, що все гарне й довершене у неї асоціюється з раєм. Не виключено, що поняття "рай" генетично пов'язане з "капищем", яке влаштовувалось нашими предками в мальовничому куточку природи, де складалась молитва Богу, а кожна рослина й дерево мали магічну силу. "Я люблю, щоби так всього було, се так весело!" — говорить Параска тому, хто дивиться на город. "Весело" — це поняття достатку й естетичної насолоди, котра в уявленні жінки асоціюється з досконалістю. "Веселими, зеленими, як рай", видаються героїні й пасовиська, радість існування на землі, який відчуває вона від споглядання природи — це сенс життя на землі, яку відчуває вона від споглядання природи — це сенс життя предків-язичників: радість на лоні природи і завдяки природі, радість, яка ототожнюється зі щастям. Жінка неодноразово стверджує (і в цьому повністю переконана), що вона — щаслива. Параска має всі підстави вірити словам старого діда: "В тебе таке щастя, що не покине тебе ніколи. В душу поклав тобі Бог твоє щастя, щоб не могло тебе ніколи покинути; і так стоїть тобі до смерті: щастя, веселість, радість. Смутку нема" (2, с. 355). Ці рядки з оповідання відповідають ідеї твору, яку обґрунтувала сама О. Кобилянська у листі до О. Маковея 17 грудня 1898 року: "Я хотіла дійсно змалювати таку некультурну з щасливим незнанням, з її вродженим щастям у душі, якого їй нічим не можна було відібрати!.. Чи така людина не є прекрасною! (5, с. 276).

Жінка доброго роду, "з мудрими живими очима", яка живе у згоді з християнською мораллю (згадаймо, без церкви не погоджується на шлюб), знає і дотримується обрядів, як і її предки; не сторониться людей, але не прагне з ними постійного спілкування. Це не нехтування загальноприйнятими законами співжиття, а бажання зріднитися з абсолютом, яким вважає природу. Параска знає, що таке гріх і твердо переконана, що Бог бачить кривдника і завжди на боці скривдженого. У творі є моменти, які показують силу людського слова, поєднану з правічною магією. Прокляття Параски, які зринають з уст тричі, викликані боротьбою добра і зла, що були у силовому полі її стосунків із судженим. Як зазначав І. Франко, на Підгір'ї, в Карпатах, за народними віруваннями, "є така година в році, що якщо другого закляти, то се йому зараз сповниться. Звичайно люди не знають тої години, але бувають такі, що знають"[16]. У новелі "Некультурна" слова героїні справджуються, що підтримує її віру в циклічний причинно-наслідковий зв'язок людини і природи. До того ж, у такий досить незвичайний спосіб О. Кобилянська надає морально-етичній проблемі розгалуженості.

Параска зазнала горя, гірких непорозумінь, зради з боку людей і тому знаходить розраду та психічну підтримку в природі, вірить у її незрадливість. Вона черпає з природи сили для фізичної та культурної екзистенції. Делікатності, моральної досконалості навчила її саме природа; ця жінка, як двічі повторює О. Кобилянська, "мала лице", що свідчить про глибоке почуття гідності. Героїня упродовж життя не піддається ніяким утискам, її психіка врівноважена, дії спокійні, впевнені навіть у непередбачені хвилини. Її гордість сприймається як щось природне, звичайне.

Кожен рядок оповідання демонструє шляхетність Параски у ставленні до природи. Це закономірно, адже вона живе в мирі з собою, що позначається і на стосунках із довкіллям. Воля до правди й справедливості, які постійно були її орієнтирами, реалізувались у взаєминах із людьми і вдосконалювались у спілкуванні з природою. Культура духу героїні "узаконює" її бажання звертатися до природного існування на землі і дозволяє бачити природу тими очима, якими дивилися на неї предки. Ліс, у котрий потрапила Параска, не був таким, "як той, що покриває Магуру або Рунга, веселий, доступний, але такий, аби його засіяла сама рука Бога святого, коли творила світ", у ньому "виростає таке, що переросло і розум людський". У візуальному сприйнятті Параскою лісу відчутний дуалізм світоглядних переконань, в основі якого лежить своя концепція природи. Принагідно зазначимо, що в есхатологічних віруваннях язичницьких часів Творець землі ототожнювався з богом землі, про якого знайдемо відомості в одній із легенд Карпат: "...Тут (у Карпатах. — *Л. Г.*) ще живе бог. В душній тиші пралісу живе ще стародавній бог землі; він панує над горами й долинами... Той прадавній поганський бог лісів і отар не хоче знати ні гордого і хвалькуватого бога, який жи-

ве у золоті й шовках за строкатими стінами іконостасів, ні старого буркотуна-дідугана, який ховається за фіранками пурйохезу (завіса, за якою лежить Свята книга. — *Л. Г.*) синагог"[17]. Але з прийняттям християнства відбулась заміна старої (язичницької) символіки християнською. Зауважимо, що у пізніших космогонічних віруваннях українців Земля, створення якої трактувалося від Бога, займала чільне місце. Маємо досить фольклорного матеріалу, який свідчить про мандри християнського Бога: де Він побував, там земля краща, родючіша. У цих народних зразках Ісус Христос виступає магічною силою, яка впливає на врожайність, генетично цей мотив сягає ще давньої язичницької епохи, адже "наділення Христа магічними якостями — здатністю оплодотворювати поля — нашарування пізнього порядку, бо ж відомо, що християнство найбільше успадкувало від попередніх релігій магію, в даному разі господарську"[18]. Введені у творі мандри героїні по лісу доповнюють наші уявлення про своєрідне розуміння гуцулами природи свого краю.

Подальша розповідь Параски про свою незвичайну подорож по лісу виявляє язичницькі начала світосприймальних настанов жінки. Дослідники стверджують, що "природа в уявленнях гуцулів сповнена життя, в ній взаємопов'язане реальне і ірреальне, звичайні, видимі, і незвичайні, таємні речі все розвиваються і навіть камінь росте з землі"[19]. У лісі, куди потрапила Параска, шукаючи млина, все живе і неживе створює незвичайну атмосферу, котра негативно впливає на жінку, породжуючи в її душі страх і ніяковість. Заблукавши, вона приходить до висновку, що ліс заклятий, бо "що се за шум літав у воздусі? Вона ж ніколи не чула такого сильного шуму; скільки й перейшла лісів, як тут" (2, с. 343). Героїні здається, що все, що тут живе і росте, стає їй на заваді, всіляко перешкоджає. Навіть гострий камінь чекає, щоб вона вдарилася об нього і понівечила ноги. Світогляд Параски формувався на ґрунті найдавніших уявлень, тому не дивно, що природа, зміни в її середовищі ототожнюються у свідомості героїні з живими істотами. Жінка твердо переконана, що в лісі панує злий дух, котрий полює на її життя: "їй хотіло щось розум відібрати-тото, що сиділо їй на плечах і скоботало, і що вона через цілий ліс несла... вірить їй не хто чи ні?" (2, с. 345). Параска бачила прозорі білі страхопуди, котрі виростали з землі і розлазилися в гіллі, потім тиснулися їй на груди, щоб задавити. За язичницькими віруваннями духи перебувають у постійній взаємодії з людиною, визначають її душевний і психічний стан. У ситуації, змальованій О. Кобилянською, вони зовсім не сприяють головній героїні, і тому їй доводиться докладати чимало зусиль, щоб здолати страх, знайти в собі сили і вийти з лісу живою.

Докладно змальована подорож героїні є завершеним міні-оповіданням, що має свою структуру і в цілому для новели відіграє важливу роль. Кульмінаційна вершина цього "пейзажевого оповідання в новелі" — не момент пізнання героїнею істини, усвідомлення того, що її ошукано, зраджено. "Її душу щось затьмило і роз'яснило, мов прошибла її лиха блискавиця, а в серці пірнуло ножем... се "чортівський млин", се його шум заливає воздух, як меле!.. Зойкнула" (2, с. 344).

Миттєве відкриття, передане у тексті словом "зойкнула", прийшло до неї через природу, яку вона глибоко розуміла, знала і любила.

Своєрідна гірська природа спричинила захоплення людиною довкіллям у незвичайному забарвленні, наклавши відтінок міфологізації на об'єкти та явища природи. Це відтворено не лише в "Некультурній", а й у новелі "Природа". Сум'яття і розгубленість охоплюють у лісі над річкою молодого гуцула, коли на місячному світлі почали з'являтися голубаві облачні постаті, котрі хотіли все перемогти. Подібні містифіковані епізоди-вкраплення допомагають створити загальну тональність твору, утвердити провідну думку, авторську концепцію людини й світу, служать тлом для розгортання конфлікту, розв'язання порушених проблем. Наповненість повітря, запахи, зорові картини ніби керували людською уявою. В основі епізоду з дивними істотами-постатями лежить фантастична версія, що відображає давні міфопоетичні усоблення і трансформується у світ уявлень молодого гуцула.

Хлопець настільки перейнявся вірою в надприродне, що навіть у чарівній незнайомці з міста бачить відьму: "Боже, червоне волосся, — подумав він. — Як відьма... такого нема ні в однісінької дівчини в нашім селі..." (1, с. 408). Такі думки персонажа пояснюються

правічними слов'янськими віруваннями, що всі люди, рослини і тварини, навіть природні явища мають свого духа-двійника (лісовика, відьму, потопельника, повісальника тощо).

Зазначимо, що для головного героя твору спілкування з природою визначає спосіб його буття. Він, господар, добре знає її примхи, особливості, прикмети, володіє знаннями про явища. Ці відомості йому конче потрібні в буденному житті, і він ними при нагоді користується. Молодий гуцул захоплюється красивим лісовим краєвидом, має улюблені місця, до яких запрошує свою знайому, котра теж любить природу. Ця дівчина з міста знаходить спокій у шумі лісу, на запитання хлопця "Чому їй подобається у лісі, адже тут нічого не видно?" відповіла: "Якраз тому, що не виджу того, що звичайно виджу" (1, с. 414). Ці слова — характеристика героїні, котра розуміла природу як абсолют, і водночас позиція самої О. Кобилянської, адже, як зазначалося вище, у цьому творі описи природи, враження від її краси — це власні відчуття О. Кобилянської. Краса природи для героїні — "се краса, котрою вона розкошується, в котрій купає свою душу й котра відбивається в її великих дожидаючих очах..." (1, с. 405), яку не знищила урбанізація. У новелі "Природа" О. Кобилянська вміло відтворила глибоке розуміння природи Карпат молодими гуцулами, які однаково люблять і сприймають природу, знаходячи в ній розраду, хоча й мають різні погляди на кохання.

Твори О. Кобилянської, про які йшлося вище — лише частина прозового доробку письменниці, де постаті головних героїв у контексті з природою стають яскравішими і художньо досконалими. Чи не тому один із читачів ще за життя О. Кобилянської так відгукнувся про її відому повість: "Спасибі за "Землю", напишіть ще і про небо" (5, с. 512). Крізь призму природного довкілля О. Кобилянська у своїх творах порушує важливі проблеми українців (взаємини природи з людиною, роль, місце та значення релігійних традицій у житті народу, питання змісту і цінності людського буття та ін.), показує тісний зв'язок їхнього життя з вірою предків, наголошуючи, таким чином, на особливостях нашого менталітету (чуттєвість, емоційність, ліричність вдачі, міфопоетичність світосприймання, естетизація світорозуміння тощо).

Художньо досліджуючи людину у тісних зв'язках із природою, середовищем, опираючись на складені упродовж віків уявлення предків, О. Кобилянська виявляє суспільно-філософську суть людини і природи, підкреслюючи цілісність народної культури, що органічно синтезувала язичницькі й християнські релігійні вірування. Оригінальні художні твори письменниці дають змогу з'ясувати сутність людини в просторі, побачити її генетичний зв'язок із часом (сучасним і минулим), допомагають віднайти нитку історії, пересвідчитись, що ми — це наші предки, адже в кожному творі конкретні герої, порушені проблеми більшою чи меншою мірою несуть на собі відбиток загальнопоширених явищ, процесів тощо.

м. Суми

1 Див.: *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — Вид. 2. — Мюнхен, 1983; *Кульчицький О.* Світовідчування українця // Українська душа / Ред. В. Плачинда. — К., 1992; *Янів В.* Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Основа. — 1995. — № 28 (6); *Лозко Г.* Трипільська культура і українська ментальність // Народознавство. — 1994. — № 16 та ін.

2 *Коцюбинський М.* Твори: У 3-х т. — К., 1965. — Т. 3. — С. 439.

3 Див.: Легенди Карпат. — Ужгород, 1968. — С. 175.

4 *Янів В.* Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Основа. — 1995. — №28(6). — С. 150.

5 *Кобилянська О.* Твори: У 5-ти т. — К., 1962. — Т. 5. — С. 216. Далі будемо посилатись на це видання, зазначаючи в дужках том (перша цифра) і сторінку (друга цифра).

6 Див.: Легенди Карпат. — Ужгород, 1968. — С. 170, 193.

7 *Кульчицький О.* Український персоналізм. — Мюнхен-Париж, 1985. — С. 98.

8 Див.: *Потебня А. А.* Теоретическая поэтика. — М, 1990; *Костомаров М.* Слов'янська міфологія. — К., 1994.

9 *Токарев С.* Ранние формы религии. — М, 1990. — С. 609.

10 Українська художня культура / За ред. І. Ляшенка. — К., 1996. — С. 163.

11 *Тайлор З.* Первобытная культура. — М., 1989. — С. 12.

12 Легенди Карпат. — Ужгород, 1968. — С. 4.

13 *Там само.* — С. 57, 170, 173, 181, 192, 248.

14 Див. про це: Мифы народов мира: У 2-х т. — М., 1987. — Т. 1. — С. 311.

15 Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. — К., 1987. — С. 248.

16 Легенди та перекази. — К., 1985. — С. 135.

17 Легенди Карпат. — Ужгород, 1968. — С. 67.

18 *Сокіл В.* Народні легенди та перекази українців Карпат. — К., 1995. — С. 45.

19 Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. — К., 1987. — С. 244.

ТРАДИЦІЇ ВІЙСЬКОВО-ФІЗИЧНОЇ ПІДГОТОВКИ У КИЇВСЬКІЙ РУСІ

Ярослав ТИМЧАК

Виникнення Київської Русі як великого державного об'єднання східних слов'ян було підготовлене усією сукупністю попереднього розвитку матеріальної й духовної культури майбутніх українців [1]. "Могутня Київська держава IX–XIII століть була тільки одним із пізніших фактів історії Русі, стародавня ж історія та її культура ще чекають на широкі дослідження" [2]. Тому розвиток військово-фізичної підготовки (далі – ВФП. – *Я. Т.*) у період Київської Русі необхідно розглядати у контексті етноісторичного та етнокультурного процесів становлення українського народу загалом.

І в науковій, і в науково-популярній прикладній літературі термін ВФП застосовують доволі широко. Однак, перегляд енциклопедій, словників і літератури з даної тематики переконує, що сьогодні не існує означення поняття ВФП, хоч потреба у такому означенні назріла, оскільки його відсутність не дає можливості чітко усвідомити межі та структуру підготовки молоді до служби у збройних силах, як також і значного сегменту життя армії. Крім того, без означення ВФП не можна дослідити наявний багатий історичний матеріал. Тож попередньо, як інструмент для аналізу, сформулюємо ознаки, які, на нашу думку, притаманні даному поняттю:

– педагогічний процес, що спрямований на розвиток необхідних у військовій справі вмінь та навичок;
– оволодіння необхідними у ВФП технікотактичними діями;
– досягнення оптимального рівня функціональних можливостей організму людини, які в сукупності забезпечували б готовність до військової служби та високу боєздатність у воєнних умовах.

Під таким кутом зору ми й пропонуємо розглянути історичний матеріал про витоки і становлення ВФП українців, а також і ті чинники, які її зумовили.

Фізична культура українців, як складова культури загальної, зокрема її військовий аспект – ВФП, формувалася під впливом багатьох факторів – географічних, етнічних, соціальних, геополітичних та інших. Отже, для глибшого розуміння особливостей і специфіки ВФП наших предків у період, який досліджуємо, необхідно розглянути ті історичні передумови та чинники, які безпосередньо впливали на формування й розвиток фізичної культури українського народу.

Рівень фізичного виховання давніх українців був суттєво зумовлений геополітичним розташуванням України. Розміщення у центрі Європи, помірний клімат, родючі ґрунти, відносна незахищеність території зовнішніми, природними перешкодами (гірські масиви, моря тощо), наявність великих торговельних шляхів, що з'єднували країни сходу й заходу, півночі й півдня, з давніх-давен приваблювали інші народи і спричинили безперервність навал кочівників на автохтонні племена праукраїнців. Особливо інтенсивним цей процес був у часи великого переселення народів (IV–VI ст. Христ. ери). Як зазначив І. Крип'якевич, "переселення народів мало місце в різні часи і йшло в різних напрямках. Особливо Східна Європа, що мала відкриту границю від Азії, була виставлена на безнастанні наїзди зі Сходу" [3]. "З часів великого переселення народів східні слов'яни перебували у стані вимушеного протиборства з гуннами, хозарами, печенігами, тюрками, половцями, монголо-татарами", – наголосив академік П. Толочко і зазначив, що "...одним із суттєвих факторів історичного розвитку Русі X–XIII століть було її сусідство із кочовим світом степів" [4]. Внутрішні міжплемінні конфлікти також були постійними в житті східних слов'ян. Тому й природно, що в цих умовах головним і визначальним серед інших ставав військовий чинник, зокрема у розвитку фізичного виховання в Україні у період давньої історії. Така складна геополітична ситуація, часті військові конфлікти були притаманні багатьом народам і племенам Європи, а не лише праукраїнським. Тому з найдавніших часів "в арсеналі рухів, яким навчалася молодь, були і елементи військової підготовки" [5]. На думку Л. Куна, у зв'язку з піднесенням ролі й завдань військової підготовки, елементи ВФП

були включені у "форми підготовки вступу у зрілий вік, а саме в її заключний етап — обряд посвячення" [5]. Вже у цей час почали зароджуватися "організовані форми виховання і початкові форми виховної діяльності" [5].

ВФП давніх українців, на нашу думку, була суттєво збагачена традиціями попередніх епох. "Духовна культура дохристиянської Русі, філософською основою якої був язичницький світогляд, відзначалася стійким традиціоналізмом. Складові компоненти цієї культури ґрунтувалися на стійкій основі глибоких історичних традицій, які значною мірою цементували тодішнє суспільство та державне життя" [6]. Скіфо-Сарматський період історії України залишив значну культурну спадщину, зокрема і військову, елементи якої знаходимо ще у період Давньоруської держави, наприклад, так званий "звіриний стиль" скіфського мистецтва, окремі зразки озброєння воїнів тощо. Цю спадковість традицій можемо пояснити тим, що занепад скіфських союзів племен, а згодом і сарматів, збігається у часі із розвитком слов'янства. Фактично, певний час частина слов'янських племен межувала або входила у ранньодержавне утворення — Велику Скіфію. Як зазначають історики, "Скіфію оточували численні народи, етнічно не споріднені з нею. В лісостеповій і поліській зонах, за Геродотом, жили сколоти, неври, меланхлени, андрофаги, гелони, будини та інші" [7]. "Як і раніше, лісостепове межиріччя Дніпра і Дністра заселяли численні племена, генетично пов'язані з населенням Чорноліської доби. За мовою, це були праслов'яни" [8]. Сучасні науковці, зокрема й Б. Рибаков, вважають, що сколоти мають безпосереднє відношення до слов'ян. Це переконання він обґрунтував у своїй монографії "Язычество Древней Руси".

Про ВФП сколотів збереглися деякі письмові свідчення. Сколоти мали дисципліноване військо, організоване за племенами і родами. Воїни мали оборонну та наступальну зброю. До оборонної належали кольчуга, щит і шолом, а до наступальної — сокира, спис або меч, лук і стріли. Римський історик Страбон, характеризуючи сколотів, писав, що вони справедливі, хоробрі, відчайдушні, не бояться смерті, а пораненнями хваляться [9]. З історичних джерел довідуємося, що "сколотські дівчата дуже часто боролися з чоловіками, а щоб вийти заміж, кожна із них мусила вбити хоча б одного ворога" [10]. Ці скупі свідчення все ж дають змогу зробити певні припущення щодо ВФП сколотів. Перелік озброєння передбачає, що до ВФП входили фізичні вправи з використанням цієї зброї. Окрім цього, маємо свідчення про боротьбу, якою займалися як чоловіки, так і молоді жінки. Отже, цілком можливо, що сколотські дівчата брали участь в ініціаціях. Відомо, що юнаки-сколоти ставали воїнами і могли одружуватися тільки після традиційного "посвячення" у воїнську верству, пройшовши перед тим певне випробування. Можна зробити припущення, що для сколотських дівчат "вбити хоча б одного ворога" і було умовою їхнього випробування-посвячення.

Від VII століття до Різдва Христового у соціально-економічному розвитку велику роль починають відігравати торговельні відносини між населенням українського лісостепу та античним світом, здійснювані за посередництвом грецьких колоністів. Цей процес міг мати і певний вплив на фізичне виховання та ВФП давніх слов'ян. Унаслідок жвавих торговельних зв'язків праслов'ян, зокрема й сколотів, із містами-полісами Північного Причорномор'я, вони були добре знайомі з різними аспектами фізичної культури античності. Так, у Північному Причорномор'ї були добре відомі Ахілеї — спортивні змагання, які організовували мешканці Ольвії на Тендрівській косі [11]. "В Ольвії зберігалися списи переможців, які відзначилися у киданні списа чи диска, бігу й боротьбі навкулачки. Віднайдено навіть плоскорізьбу громадянина, що здобув нагороду як найкращий лучник" [12]. Грецькі колонії мали свої гімнасії та стадіони, на яких виконувалися гімнастичні вправи і навіть відбувалися святочні ігрища. Не виключено, що зв'язки між містами-полісами Північного Причорномор'я і племенами давніх слов'ян мали певний вплив на фізичне виховання та ВФП останніх.

Задля виховання молоді у дусі справжніх воїнів, передачі тонкощів військового мистецтва та досвіду, у середовищі первісних племен починають створюватися чоловічі військові союзи, у межах яких організовувалися спеціальні табори бойового вишколу. Саме у цих військових таборах, які умовно називатимемо "лісові школи", реалізовувалася ВФП молодих воїнів та відбувалися ініціації. Як зазначив Л. Залізняк, ці утворення й пов'язані з ними ритуали та вірування простежуються у розвит-



**Покуття. Жіноча сорочка
"українські вишиті рукави" .
с. Серафинці Городенківського р-ну
Івано-Франківської обл.
Світлина І. Свйонтек**





Покуття. "Горсет" і жіноча вишита сорочка початку XX ст.
с. Серафинці Городенківського р-ну Івано-Франківської обл.
Світлина І. Свйонтек





Покуття. Жіноча вишита сорочка
початку XX ст.
с. Серафинці Городенківського р-ну
Івано-Франківської обл.
З фондів Івано-Франківського
художнього музею.
Світлина І. Свйонтек





Покуття. Тканий рушник.
с. Серафинці Городенківського р-ну Івано-Франківської обл.
Світлина І. Свйонтек



Покуття. Фрагмент жіночої вишитої сорочки.
с. Серафинці Городенківського р-ну Івано-Франківської обл.
З фондів Коломийського музею народного мистецтва Покуття і Гуцульщини.
Світлина І. Свйонтек



Покуття. Жіноча вишита сорочка.
с. Серафинці Городенківського р-ну Івано-Франківської обл.
З фондів Коломийського музею народного мистецтва Покуття і Гуцульщини.
Світлина І. Свйонтек



Покуття. "Горсет" і жіноча вишита сорочка.
Початок XX ст.
с. Серафинці Городенківського р-ну Івано-Франківської обл.
З фондів Коломийського музею народного мистецтва Покуття і Гуцульщини.
Світлина І. Свйонтек



**Покуття. Жіноча вишита сорочка і "рікля" (сукня).
с. Серафинці Городенківського р-ну Івано-Франківської обл.
З фондів Коломийського музею народного мистецтва Покуття і Гуцульщини.
Світлина І. Свйонтек**



**Покуття. Жіноча вишита сорочка, "горсет" і "рікля".
с. Серафинці Городенківського р-ну Івано-Франківської обл.
З фондів Коломийського музею народного мистецтва Покуття і Гуцульщини.
Світлина І. Свйонтек**

ку багатьох індоєвропейських народів, зокрема і в слов'ян. На його думку, "провідну роль у міфології чоловічих союзів відігравав образ воїна-вовка. Всі члени союзу вважалися "вовками", головним божеством війни був вовк, а ініціація молоді полягала у засвоєнні певних особливостей поведінки вовків. Молоді воїни повинні були жити далеко від поселень "вовчим життям", тобто постійно воювати" [13].

Саме у цьому аспекті доцільно згадати свідчення Геродота про ще одне праслов'янське плем'я — неврів, яке науковці локалізували на Поліссі й ототожнили із Милоградською культурою Скіфської доби. За Геродотом, неври "кожного року на кілька днів перетворюються на вовків, а потім знову приймають людську подобу" [14]. Цей факт, на нашу думку, може бути свідченням військових традицій неврів, згідно з якими вони у визначений час на певний термін "ставали" вовками-воїнами з метою підвищення рівня своєї бойової готовності. Можливо, у ці дні неври нападали на своїх суперників задля грабунку.

"Сліди культу вовка, як тотема-пращура, збереглися на Поліссі до XX століття. Донедавна тут вірили, що при зустрічі з вовком у лісі потрібно йому сказати: "І я вовк", і він тебе не зачепить" [15].

Особливо цікавим для нас є те, що практично ідентичні форми ВФП молоді, традиції та ритуали збереглися майже до середини XX століття в племенах північноамериканських індіанців — у їхніх "школах-таборах молодих вовків" [16].

В якому віці починалася ВФП давніх слов'ян, її особливості та термін підготовки у "лісових школах" — аж до ритуалу посвячення у воїни, встановити важко у зв'язку із відсутністю конкретних свідчень і джерел. Однак, завдяки порівняльному аналізові та на підставі існуючої джерелознавчої бази можемо охарактеризувати у загальних рисах деякі особливості ВФП праслов'ян. Так, "згідно із європейською фольклорною традицією, хлопця "обертали" на вовка на певний термін — 1, 3, 7 років" [17]. У племенах стародавніх іранців-нартів (предків сучасних осетин) "молоді вовки" також проходили навчання та посвячення у воїни у чоловічих військових союзах. Щоб стати повноцінними воїнами, вони мусили взяти участь у трьох військових походах (балцах) — однорічному, трирічному і семирічному [18]. У племенах шеванезів (північноамериканські індіанці) ще у 30-х роках XX століття хлопчиків забирали у табір "молодих вовків", коли їм виповнювалося 5 років. З цього віку вони ставали мугіконссіт — молодими вовками [19].

У ранній період Давньоруської держави існував обряд "постриги", що відбувався у 3—4-річному віці і символізував час вступу дитини у доросле життя, на шлях воїна. Ініціації молодих юнаків Київської Русі проходили у 17—18 років. Зміст обряду полягав у проходженні певних випробувань, які вимагали не тільки військово-фізичної підготовки, а зокрема моральної і психічної. "Молоді вовки" впродовж усього перебування у "лісових школах" реалізували свою ВФП у військових походах і полюванні. Отже, можемо припустити, що ВФП давніх слов'ян у "лісових школах" починалася приблизно у чотирирічному віці й закінчувалася десь у 17—18 років обрядом посвячення у воїни.

На початку Християнської ери слов'янські угруповання виступають під спільною назвою — "венеди". Про це повідомив готський історик VI століття Йордан. Римський історик Тацит (друга половина І століття Християнської ери) у своїй праці "Германія" подає конкретний опис території венедів і кілька важливих характеристик їхнього життя та побуту. Батьківщина венедів, за Тацитом, охоплювала простори від східних схилів Карпат і до Верхнього Подніпров'я [21]. Тацит зазначив, що, на противагу сарматам, які проводили своє життя або на возі, або на коні, венеди пересувалися пішки, причому з великою швидкістю; вони "мають перевагу у тренованості й швидкості піхоти, а на озброєнні — великі щити" [22]. За описом Тацита, венеди проводили активні воєнні дії проти певкінів та фенів, і при цьому застосовували продуману тактику.

У III—IV століттях у Північне Причорномор'я прийшли готи із Півночі, що призвело до розчленування єдиного ранньослов'янського масиву венедів — на антів Подніпров'я і на склавинів Подністров'я й Волині. Історик Йордан пише про венедів, що "хоча їхня назва тепер змінюється відповідно до різних родів і місцевостей, все ж переважно вони називаються склавинами й антами" [23].

Витримавши виснажливу війну з племенами праслов'ян, готи прийшли у причорно-

морські степи, де згодом окупували Крим. На думку І. Крип'якевича, "готи мали великий вплив на слов'ян, особливо в ділянці військової техніки та організації: про це свідчать такі слова, як меч, шолом, князь, перейняті слов'янами з готської мови" [25].

Візантійські автори VI століття Йордан, Прокопій Кесарійський, Менандр Протектор, Феофілакт Симокката, Маврикій Стратег, знаючи слов'ян під іменем венедів, антів і склавинів, описують їх у своїх працях. Це пов'язано насамперед з тим, що слов'яни активно впливали на політичні події у південній і південно-східній Європі. У середині I тисячоліття Християнської ери вони стали більш войовничими, схильними до військової агресії та експансії на землі сусідніх народів. Зокрема, розселившись на Балканах, слов'яни постійно воювали з Візантією. Свідчення, залишені нам візантійськими авторами, дають змогу скласти уявлення про характерні особливості ВФП та рівень фізичної підготовки антських воїнів. Так, "усі вони високі й незвичайно сильної будови тіла..., вступаючи у битву, більшість іде на ворогів пішими, маючи невеликі щити і списи в руках, панцира ж ніколи на себе не одягають [26]; ...вони багаточисельні, витривалі, легко переносять спеку, холод, дощ, наготу, нестачу їжі [27]; ...ведуть тверде життя [28]; ...зброя кожного з них — це два короткі списи, а дехто має також добрі щити.., уживають дерев'яних луків і дрібних стріл, змочених особливим ядом, сильнодіючим [27]; ...уступлять скоріше перед страхом, а дарунками не можна їх заманити [28]". Як зазначив д-р Петро Ісаїв, анти вміли швидко створити зі своїх возів укріплений табір. Згодом вони мали й кінноту [28]. Отже, на підставі свідчень візантійських авторів та використовуючи дані сучасних істориків, можемо зробити певні висновки щодо ВФП антів. Передусім з'ясовується те, що великого значення анти надавали розвиткові таких фізичних якостей людини, як сила і витривалість. У ВФП антів були вправи з використанням таких різновидів зброї, як спис і лук. Важливою складовою ВФП було загартування воїнів внаслідок суворого життя в умовах природи. Можемо припустити, що складовою цього загартування було свідоме утримання від їжі та загартування тіла через відсутність одягу у несприятливих природних умовах. Беручи до уваги думки д-ра П. Ісаїва і те, що більшість воїнів-антів йшла у бій пішими, можемо припустити, що частина воїнів їхала верхи, отже — у систему ВФП входила і кінна підготовка. На наш погляд, у цитаті "панцирів на себе не надягають", автор зафіксував думку, що це пов'язано із військовою традицією антів саме у такий спосіб вступати у бій, а не з тим, що анти не мали таких військових обладунків. У цьому аспекті потрібно згадати військові традиції германських племен, а саме — загони воїнів-звірів, так званих "берсеркрів" ("тих, що перевтілились у ведмедів"). У бій берсеркри йшли першими, виючи по-вовчому, гризучи щити, зриваючи з себе лати і навіть одяг. "Сага про інглінгів" сповіщає, що "бог Один зробив так, щоб його мужі билися без панцирів" [29]. З історії відомо, що тривалий час германські племена, зокрема готи, були "сусідами" слов'ян. Між ними відбувалися часті військові сутички. Саме у цей час вони могли запозичити деякі військові традиції германців. У цьому аспекті справджується твердження І. Крип'якевича про вплив готів на слов'янські племена у військовій ділянці. Але цілком можливо, що цей військовий звичай є суто слов'янський і сформувався в його середовищі.

Останнє твердження візантійського автора про обачність та непідкупність антів може свідчити про те, що їхня ВФП мала у своєму складі й певну моральну та психічну підготовку.

Отже, завдяки ефективній системі ВФП слов'янське військо могло протистояти найкращим арміям того часу. Про це свідчить той факт, що Візантія неодноразово вербувала антські полки для використання проти своїх зовнішніх ворогів. Анти, як союзники "ромеїв", разом з візантійським військом вели війни проти спільних ворогів — болгар, а згодом і аварів. Деякі з воїнів-антів змогли стати навіть вождями візантійських військ, як, наприклад, Хілбудій [30].

Про війну слов'янських племен з аварами залишив цікаву згадку Менандр Протектор у своїй праці "Історія". На вимогу платити данину аварам, склавинський вождь Даврит і старшина відповіли послам аварського хана так: "Чи народилася на світі й зігрівається сонцем така людина, яка б підкорила собі нашу силу? Не інші нашою землею, а ми чужою звикли володіти, і в цьому ми впевнені, поки будуть на світі війна і мечі" [31]. У цій же праці Менандр повідомляє про численні переможні походи склавинів на провінції Візантії, а Йоан Ефеський у праці "Церковна історія" зазначав, що

слов'яни: "навчилися вести війну краще, ніж римляни", і що вони "сидять спокійно, без страху і клопоту в римських провінціях" [32].

Можемо припустити, що деякі військові традиції та особливості ВФП антів та склавинів успадкували племена східних слов'ян Давньоруської держави, оскільки, на думку І. Крип'якевича, те, що "Київська держава, так само як анти, скерувала головну свою експансію на Чорне море, робить ймовірним здогад, що між обома державами йшла безперервна лінія розвитку" [33].

Востаннє згадано антів в історичних візантійських джерелах у зв'язку з подіями 602 року. Далі історики вже пишуть про слов'ян і про їхні племена, а згодом про Русь.

У VIII–IX століттях у середовищі слов'ян виникли племінні союзи, які, як правило, об'єднували сусідні споріднені племена. Цей час науковці вважають переддержавним періодом в історії східних слов'ян. Племінні союзи утворювалися здебільшого на військовій основі, об'єднувалися на час війни з сусідами, потім розпадалися і, в разі потреби, знову створювалися, але вже у новому складі. "Ці ранні переддержавні утворення слов'ян у візантійських джерелах звуться Славоніями. Своєрідний суспільний устрій, що в цей час поширюється у слов'ян, отримав назву військової демократії" [34]. Військові вожді племінних об'єднань створюють зі своїми дружинами невеликі укріплені поселення (городища) – економічні й політичні центри союзів племен, місця збору озброєних дружин. Такі городища археологи дослідили у Києві, Чернігові, Ладозі, Полоцьку, Ізборську, Хотомлі, Зимному та Лежниці (останні належали дулібам – одному з найбільших ранніх слов'янських племінних об'єднань). Окремі з цих городищ (Київ, Чернігів, Полоцьк та інші) згодом стали першими давньоруськими містами, інші ж – залишилися центрами дислокації воєнних дружин (Зимне, Хотомель) [35]. Значна кількість різноманітної зброї, знайдена під час розкопів найдавнішого слов'янського городища на Волині, є доказом того, що городище Зимне було дружинним центром. "Суспільство (у цей час. – *Я. Т.*) стає більш войовничим, про що свідчить масове поширення, починаючи з VIII століття, укріплень-городищ на східнослов'янських землях. Славонії ворогують не тільки з далекими сусідами, а й між собою" [36].

Складна соціально-політична ситуація постійно підносила значення ВФП у племенах східних слов'ян, а також стимулювала її вдосконалення. Для захисту своїх життєвих інтересів праукраїнці змушені були вдосконалювати або запозичувати зброю, способи ведення бою та разом з тим підвищувати рівень військово-фізичної підготовки воїнів, способи військової організації загалом. У цей час, коли із давніх чоловічих військових союзів поступово формуються професійні військові дружини, важливе значення для ВФП воїнів починають відігравати місця збору озброєних дружин – городища, як своєрідні військові "бази" раннього Середньовіччя. Саме там, на нашу думку, відбувалася цілеспрямована ВФП воїнів східних слов'ян. Як і прадавні табори військових чоловічих союзів, ці городища будували на віддалі від основного поселення племені і вони виконували оборонну функцію. У цих городищах знаходилися тільки залоги воїнів-дружинників. Очевидно, там відбувався і військовий вишкіл молоді та обряди посвячення у воїни – ініціації, які проходили за давніми традиціями східнослов'янських племен. Перебуваючи у суворих умовах пограниччя, відірвані від сім'ї та родини, зазнаючи частих військових сутичок, навчаючись військового ремесла і полюючи, ведучи "вовчий" спосіб життя, гартувалися справжні досвідчені воїни.

Східні слов'яни були відомі як непохитні й загартовані воїни, здатні витримувати мороз і спеку, вдовольнятися мінімумом їжі. Залишилось чимало згадок, що характеризують військові традиції та ВФП наших предків. Зокрема, Маврикій зазначав, що слов'яни "селяться у лісах, біля важкодоступних рік, боліт та озер, влаштовують у своїх житлах багато виходів, ...воювати зі своїми ворогами вони люблять у місцях, що поросли густим лісом, у тісминах, на урвищах; з вигодою для себе користуються засідками, раптовими атаками й хитрощами, і вдень, і вночі винаходячи багато різноманітних способів. Досвідчені вони також у переправі через ріки, перевершуючи в цьому відношенні всіх людей. Мужньо витримують вони перебування у воді, так що часто деякі з числа тих, що залишаються вдома, захоплені зненацька раптовим нападом, кидаються у вир. При цьому вони тримають у роті спеціально виготовлені великі, видовбані всередині тростини, які доходять до поверхні води, а самі, лежачи навзнак

на дні, дихають з їх допомогою, і це вони можуть робити впродовж багатьох годин, так що абсолютно не можна здогадатися про їх присутність" [37]. За свідченням Маврикія, в бій слов'яни вступають із криком, що було, без сумніву, різновидом із арсеналу психічної атаки. Не викликає сумнівів і те, що таке вміння досягалося тільки завдяки попередній ВФП.

У VIII–IX століттях у Середньому Подніпров'ї склалося державне об'єднання полян, древлян і сіверян — Руська земля. Колишні міжплеменні союзи поступово об'єдналися в єдину етнічну спільність. Ця народність почала називатися "родом руським" або "Руссю" [38].

Пізніші згадки про ВФП східних слов'ян знаходимо вже у працях арабських мандрівників, які у IX–X століттях подорожували територією України. Про військові традиції праукраїнців найбільше згадок залишив арабський дослідник Ібн-Даст. У X столітті він пише про східних слов'ян, що "вони відважні й хоробрі, ...на зріст високі, гарні на вигляд і в нападі сміливі, та цю сміливість не виявляють на коні, але усі свої напади і походи чинять на кораблях" [39]. Інший дослідник Ібн-Якуб у своїх "Записках" подає таку характеристику наших предків: "Взагалі слов'яни — люди сміливі, здатні до походу, і якби не було розрізнення серед їх численних і розкиданих племен, то не міг би з їх силами боротися жоден народ у світі" [40].

Дуже цікавим, на нашу думку, є повідомлення грека Лева Диякона з Малої Азії. Близько 990 року він пише, що "вони (слов'яни. — *Я. Т.*) ніколи, хоч і переможені, не віддаються в руки ворогів, і якщо не сподіваються врятуватися, то встромляють собі у нутро меч і так себе вбивають". Як зазначив автор, цей військовий звичай був пов'язаний з віруванням праукраїнців: "а роблять це тому, бо мають таку віру: кажуть, що вбиті ворогами у війні, після смерті, як душа вийде з тіла, служать на тому світі своїм убивцям. Тавроскити (так він називає військо Святослава. — *Я. Т.*) бояться такої неволі, і самі себе вбивають, щоб не служити своїм переможцям" [41]. Такі військові звичаї, в основу яких були покладені давні традиції та вірування, змалку закладали надійний "фундамент" у морально-вольову та психічну підготовку майбутніх воїнів, гартували їхні дух і волю. Морально-вольова та психічна підготовка була невід'ємною складовою ВФП східнослов'янських воїнів. Східні слов'яни і Русь, на думку академіка П. Толочка, не були ізольовані від зовнішнього світу. Він зазначив, що "посідаючи історично важливу контактну зону між арабським Сходом і Західною Європою, Візантією і Скандинавією, вони збагачувались їх досвідом. На різних етапах історичного розвитку питома вага впливів сусідніх культур була неоднаковою. Все залежало від політичної орієнтації насамперед східних слов'ян. Адже вони не були у цьому процесі пасивною стороною. На етапі додержавного розвитку східних слов'ян силові поля культурної взаємодії мали переважно регіональний характер: на Сході вони визначались арабо-хозарськими впливами, на Півночі — балто-варязькими, на Півдні й Південному Заході — візантійськими" [42]. Та однак, найбільший вплив на розвиток Давньоруської держави та її бойової культури мали два зовнішньополітичні чинники — варязький і хозарський.

З'явившись у пониззях Волги і Дону в VII столітті, хозари заснували свою державу — Хозарський каганат із центром у місті Ітіль. Відтоді починаються активні взаємини між східнослов'янським світом і хозарами. Тривалий час хозари чинили військові напади на слов'янські племена, які жили на порубіжжі зі степом, внаслідок чого окремі племінні об'єднання полян, сіверян і вятичів змушені були платити їм данину. Саме про цей період руської історії йдеться у "Повісті минулих літ" — про данину русинів хозарам. Як відомо з переказу, хозари отримали "від диму по мечу", що мало означати непокору і стан війни між полянами і хозарами.

Тривале сусідство і протистояння Русі кочівникам степу могло збагатити військову культуру русинів. Так, на думку А. Кірпічнікова та інших дослідників, давньоруська кольчуга, гостроверхий шолом і шабля походять саме від прототипів, поширених у кочівників Європи та Азії [43].

Наступний впливовий зовнішньополітичний чинник становлять північні сусіди східних слов'ян — вікінги, або, як їх називали на Русі — варяги. У другій половині IX століття, судячи зі свідчень "Повісті минулих літ", варяги здійснювали численні походи на територію Північної Русі, а саме — у землі Ладоги і Новгорода. Поступово вони проникали і в центральні райони.

Завдяки відмінній військовій організації та першокласному на той час озброєнню, що, на думку І. Крип'якевича, було кращим від слов'янського, варяги проводили доволі успішні військові операції проти русинів. Та невдовзі місцева знать і князі зуміли організувати активний опір варягам. Так, у "Повісті минулих літ" записано: "В літо 862. Вигнали варягів за море і не дали їм данини. Почали самі собою володіти" [44].

У IX столітті із чоловічих військових громад первісних племен праслов'ян поступово сформувалася професійна військова організація русинів — княжа дружина. "Італійський вчений Франко Кардіні вважає, що виникненню перших лицарських ватаг у Європі передували чоловічі військові громади первісних германців. Їх члени утримувалися общиною, не мали ні сім'ї, ні домівки, і були професійними воїнами, що присвятили своє життя служінню богу війни Одину. Військові громади германців складалися, за Тацитом, зі звироподібних воїнів-берсеркрів" [45]. Мирні общинники утримували дружину, приносячи вождям дари. Вождем комітату (дружини) ставали завдяки особистій доблесті [46]. Подібні ватаги професійних воїнів були характерним явищем у Середньовічній Європі. Не була винятком і Київська Русь. Такою самою ранньолицарською ватагою була дружина київських князів IX–X століть [47]. Як зазначив Л. Залізняк, у IX–XI століттях берсеркри становили основу війська вікінгів [48]. На його думку, "скандинави принесли на Русь дружинно-лицарську культуру, що відігравала важливу роль у середньовічній історії всієї Європи" [49].

Варязькі походи на Русь мали ще один суттєвий результат. Вони зумовили зміцнення оборони земель на схід від Балтійського моря, побудову власного флоту, спорядження воєнних експедицій проти скандинавських країн [50].

Наприкінці IX — впродож X століть варязькі дружини наймали місцеві князі й племінна знать для служби у свої залоги. Разом зі слов'янськими дружинами, під проводом перших князів, варяги брали участь у походах русинів проти Хозарії та Візантії. Прикладом таких спільних військових операцій може бути похід 882 року під проводом князя Олега. Створивши міжплемінну слов'яно-варязько-чудську армію, він остаточно об'єднав північну (Верхню) і східну (Низову) Русь у єдину державу зі столицею в Києві [51].

Окрім того, що варяги позитивно вплинули на державотворчі процеси в Руській землі, вони також збагатили і бойову культуру русинів. Варязькі дружини вважалися на той час одним з кращих військ у Європі, про що свідчать їхні переможні походи у країни Західної Європи. У дружинах руських князів вони тривалий час були найбоєздатнішим відділом війська. Військові протистояння та спільні походи східнослов'янських племен і варягів вели до опанування руськими воїнами військового мистецтва вікінгів, способів ведення бою, оволодіння новими видами зброї, оскільки нормани поширили серед русинів свою зброю, а також нові елементи ВФП. Наприклад, І. Крип'якевич зазначив, що "варяги вивели наші (руські. — *Я. Т.*) воєнні сили з далеких пущ і кинули їх на широкі степові простори, на далекі моря і чужі країни" [52].

Отже, поширення у середовищі руських воїнів нових видів зброї, запозиченої як у степових кочівників, так і у варягів, внесло суттєві корективи та нові елементи у процес ВФП русинів.

Проте не слід перебільшувати цих впливів на бойову культуру русинів. У працях багатьох істориків, на наш погляд, простежується тенденція примітивізації руського воїнства у порівнянні, наприклад, із варязьким. Адже варязькі дружини на Русі не були чисельними, а їхній вплив був епізодичним. Про це свідчить, зокрема, наявність дуже малої кількості археологічних пам'яток скандинавського походження. Крім цього, не варто забувати про багатовікову традицію бойового вишколу східних слов'ян, що складалася в умовах постійної боротьби із завойовниками заходу і сходу. Руські дружини відстоювали інтереси своїх володарів далеко за межами своїх земель. Перлина західноєвропейського середньовічного епосу — "Пісня про Роланда" засвідчує участь руських дружин у війні проти Карла Великого. У переддень і під час варязької експансії на північ Русі, східні слов'яни продовжували військові походи проти Візантії, вже сам цей факт свідчить про могутній військовий потенціал ранньої Русі. Так, наприклад, у "Житії" Стефана Сурозького розповідається про похід князя Бравліна до Криму. Він, як і всі його наступники — київські князі, мав на меті утвердити Русь на чорноморських ринках. Наслідком цих ранніх воєнних експедицій

було те, що "румійське" море стало називатись "Руським" [53]. Також відомо, що у 911 році 700 руських дружинників воювали у складі візантійського війська із критськими арабами. Надаючи військову допомогу Візантії, русини брали участь у війнах в Італії [54].

Отож варязький чинник мав здебільшого значний вплив на професійні формування руського війська, зокрема на князівську дружину, тоді як підготовка воїнів у племенах східних слов'ян залишалася традиційною. Слід зазначити, що елементи ВФП могли мати певні відмінності у різних племінних об'єднаннях східних слов'ян. Так, за свідченням Нестора-літописця, "усі племена мали ж свої звичаї, і закони предків своїх, і заповіти, кожне — свій норов" [55]. Поширення традицій окремого, наприклад полянського, домінуючого східнослов'янського об'єднання на весь племінний масив був, на думку багатьох науковців, малоймовірним. Як зазначив Л. Залізняк, "нерідко зводився до збору данини підкорених племен" [56]. Більшість племінних об'єднань ще довгий час зберігали свою самобутність.

На жаль, у зв'язку із недостатньою кількістю джерел тепер важко встановити відмінності ВФП окремих східнослов'янських об'єднань. Однак можемо припустити, що ці особливості були зумовлені географічним розташуванням, тобто мали регіональну властивість, а також і "силовими полями" сусідніх народів, про що йшла мова.

На наш погляд, ВФП гірських племен мала деякі відмінності у порівнянні із племенами лісостепової зони України. Розташування на берегах річок, озер, боліт давало можливість пересуватися вплав і використовувати цю особливість фізичної підготовки з військовою метою. Відповідно й у ВФП молоді цих племен були, мабуть, вправи, що мали забезпечити опанування цієї природної стихії (плавання, веслування, пірнання тощо). Тут доречно згадати військове мистецтво воїнів-антів і склавинів (приклад з "очеретиною"). У племенах, що межували зі степом, швидше набула поширення верхова їзда, яка стала складовою ВФП воїнів цих регіонів.

Певну роль у ВФП ранніх слов'ян відігравало мисливство. Цей вид діяльності був зорієнтований насамперед на добування м'ясної їжі: полювали на лося, благородного оленя, зубра, тура, косулю чи кабана. Кістки тварин становлять від 10 до 20 відсотків остеологічного матеріалу давніх поселень. Одним із традиційних експортних товарів слов'ян ще із сивої давнини було хутро диких звірів [57]. Доволі часто полювали і на хижих тварин — вовків, ведмедів, росомах, рисей — яких вбивали не заради м'яса. Перемога над цими грізними хижаками підносила військову доблесть і престиж воїнів. Відомо, що шкірою цих тварин воїни прикрашали свій одяг та обладунок. Полювання на хижих тварин вважалося такою ж небезпечною і почесною справою, як і війна. Тому до нього ретельно готувалися, а ця підготовка багато в чому нагадувала ВФП воїнів до війни або містила у собі певні її елементи.

ВФП була основою могутності наших далеких предків. І цей значний фактор відіграв важливу роль не тільки для праукраїнців. "Протягом кількох століть військова могутність Русі була тим щитом, об який розбивалися численні орди кочових племен степу — печенігів, чорних клобуків, половців. У цьому відношенні їй судилася історією роль рятівниці європейської християнської цивілізації. За визначенням візантійського історика XII століття Нікіти Хоніата, саме руський народ врятував Візантію від половецької навали" [58].

Бойова культура праукрїнців, зокрема і ВФП, ґрунтуючись на предковічних традиціях власного народу й збагачена досвідом попередніх епох, із плином часу вдосконалювалася під впливом як зовнішніх, так і внутрішніх факторів. Результатом цього процесу було створення своєрідної системи ВФП воїнів періоду Київської Русі (IX–XIV ст.).

Отже, зробивши спробу огляду ВФП із найдавніших часів до IX століття, можемо дійти висновку, що фізична культура праукраїнців на її ранніх етапах, внаслідок геополітичного розташування України, формувалася під значним впливом військового фактору і мала виразну військово-прикладну властивість.

Військова фізична підготовка давніх слов'ян формувалася як на основі власних, самобутніх традицій, так і під впливом культурного (військового) чинника інших народів.

1 Акты Московского государства, изданные имп. Академией наук // Под ред. Н. Попова. — СПб., Академия Наук, 1890. — Т. I. Разрядный приказ. Московский стол. 1571—1634 гг. — 684 с.
2 Акты Холмогорской и Устюжской епархий. Ч. III // Русская историческая библиотека. — СПб., Академия Наук, 1908. — Т. 25. — С. 62.
3 Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологической Комиссией. — СПб., Академия Наук, 1878. — 3 т. (1638—1657 гг.). — 604, 134, 22 с.
4 *Апанович О.* Розповіді про запорозьких козаків. — К., 1991. — 335 с.
5 *Апанович О.* Найтрагічніший 1775 рік // Військо України. — 1992. — №5. — С. 55—65.
6 Архив Юго-Западной России. Акты о казаках. 1679—1716 гг. — Т. 2. — Ч. 3. — К., 1868. — 197, 846 с.
7 Архив Маркса и Энгельса. — Т. 8. — Ленинград, 1946. — 428 с.
8 Археологія доби українського козацтва XVI—XVIII ст. // І. Винокур, О. Титова, І. Свєшніков та ін. // Відп. ред. Д. Телігін: навч. посібник. — К.: ІЗМН, 1997. — 336 с.
9 *Атоян К.* Военно-физическое воспитание в Армении (с древнейших времен до нашего века): Автореф. дис. канд. пед. наук. — Ереван, 1965. — 20 с.
10 *Балушок В.* Як ставали запорожцями // Неопалима купина. — 1994. — №1 (5). — С. 141—146.
11 *Балушок В.* Юнацькі ініцації давніх слов'ян — школа сили й мужності // Традиції фізичної культури в Україні. Зб. наук. статей. — К.: ІЗМН, 1997. — С. 24—32.
12 *Бабишин С.* Школи Запорозької Січі // Рідна школа, 1991. — №6. — С. 83—85.
13 *Білоус М.* Опришки. Историческіе изследованія // Книга "Олекса Довбуш, славний ватажок опришків". — Коломия: б. в., 1900. — 320 с.
14 *Богаров К.* Очерки истории военного искусства. Древний мир // Теория и методика физической культуры. — 1936. — №3. — С. 18—25.
15 *Боплан Г.* Опис України. — К., 1990. — 256 с.
16 *Боржковський П.* Парубоцтво, как особая группа в Малорусском сельском обществе // Киевская старина, 1887. — Т. 8. — 767 с.
17 *Братцев А., Булатов В., Выдрин В.* История физической культуры и физической подготовки армий. — Ленинград, 1958. — 87 с.
18 *Брайчевський М.* Конспект історії України // Старожитності. — 1991. — №1. — С. 10—18.
19 *Василенко Г.* Велика Скіфія. — К., 1991. — 48 с.
20 *Величко С.* Літопис. — К., 1991. — Т. I. — 370 с.
21 *Величко С.* Літопис. — К., 1991. — Т. II. — 642 с.
22 *Воропай О.* Звичаї нашого народу:
23 Вроцлавська бібліотека Оссолінських. Відділ рукописів. — №189, записки М. Голінського. — 470 с.
24 Галицько-Волинський літопис. — Л., 1994. — 254 с.
25 Гайдамацький рух на Україні в XVIII ст.: Зб. документів // Під ред. І. Бутича та Ф. Шевченка. — К., 1970. — 659 с.
26 *Геродот.* Скіфія. — К., 1992. — 72 с.
27 *Грабянка Г.* Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки: Перекл. зі староукр. Іванченка Р. — К., 1992. — 185 с.
28 *Грабовецький* В. Селянське повстання на Прикарпатті під проводом Мухи у 1490—1492 рр. (З історії спільної антифеодальної боротьби селян України і Молдавії). — Л., 1979. — 124 с.
29 *Грабовецький В.* Олекса Довбуш. — Л., 1994. — 270 с.
30 *Грабовецький В.* Західноукраїнські землі в період народно-визвольної війни 1648—1654 рр. — К., 1972. — 192 с.
31 *Грабовецький В.* Крестьянское движение и опришковство на западноукраинских землях // История Украинской ССР в 10 т. — К., 1983. — Т. 3. — 719 с.
32 *Грабовецький В.* Як знайшли топір Олекси Довбуша? // Прикарпатська правда, 1989. — 5 березня.
33 *Грабовецький В.* Так виглядав Олекса Довбуш (за описом джерел) // Жовтень, 1966. — №9. — С. 136—138.
34 *Грачев А.* Физическая культура в дофеодальной Руси // История физической культуры в СССР с древнейших времен до конца XVIII в. Хрестоматия. — М.—Ленинград, 1940. — С. 5—7.
35 *Греков Б.* Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII в. — М.—Ленинград, 1946. — 960 с.
36 *Грушевський М.* Нарис історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV ст. — К., 1991. — 560 с.
37 *Грушевський М.* Історія української літератури. — К., 1995. — Т. I. — 392 с.
38 *Грушевський М. С.* Ілюстрована історія України. — К.—Л.: б. в., 1913. — 524 с.
39 *Грушевський М.* Історія української козаччини // Вітчизна, 1989. — №6. — С. 182—197.
40 *Грушевський М.* Історія України-Руси. Наукове репринтне видання. — Т. 7. Козацькі часи — до р. 1625. — К.—Л., 1909. — К., 1991. — 626 с.
41 *Гуслистий К., Апанович О.* Запорізька Січ та її прогресивна роль в історії українського народу. — К., 1954. — 87 с.
42 *Давыдан О.* К вопросу о контактах древней Ладоги со Скандинавией (по материалам нижнего слоя Староладожского городища) // Скандинавский сборник. — Таллин, 1971. — Вып. 16. — С. 140—142.
43 *Давидюк В.* Народна міфологія Західного Полісся на балто-слов'янському фоні // Тези наук. конф. "Минуле і сучасне Волині". — Луцьк: Волинський держ. пед. ін-т, 1989. — С. 245—248.
44 Давня історія України // Козак Д., Крижицький С. та ін. Керівник авт. колективу Толочко П.: Навч. посібник у 2 кн. — К., 1995. — Кн. 2. — 224 с.
45 Дванадцять місяців. 1980: Настільна книга-календар. — К., 1979. — 192 с.
46 Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией. — СПб., 1846. — Т. 1. — Акты с исхода X по начало XVII вв. — Примечения. — (4), III, 400, 18, 14 с.
47 *Дракохруст Е.* Опришки (Из истории крестьянских движений в Западной Украине XVII—XVIII вв.) // Из истории крестьянства XVI—XVIII вв. — М., 1955. — 176 с.
48 *Эварницкий Д.* Іван Дмитрович Сірко — славний кошовий атаман Війська Запорозьких низових козаків. — Дніпропетровськ, 1990. — 190 с.
49 *Эварницкий Д.* (Яворницький Д.). Запорожжя в залишках старовини і переказах народу. — К., 1995. — Ч. I; Ч. II. — 447 с.
50 *Єфименко А.* История украинского народа. — К., 1990. — 509 с.
51 *Єфименко А.* На Україні. Нариси й оповідання. — Вип. 1. — Катеринослав: друк. Єфименка та ін., 1919. — 177 с.
52 *Жарський Є.* Історія українського фізичного виховання // Спортивний альманах. — Л., 1933. — С. 10—14.
53 Жерела до історії України-Руси. — Л.: Комісія Археографічна НТШ, 1895. — Т. 4. — 330 с.
54 *Там само.* — Т. 16. — 235 с.
55 *Залізняк А.* Нариси стародавньої історії України. — К., 1994. — 256 с.
56 *Завацький В., Цьось А., Бичук О., Пономаренко А.* Козацькі забави: навч. посібник. — Луцьк, 1994. — 112 с.
57 Запорожці: До історії козацької культури. — К., 1993. — 400 с.
58 Записки Наукового Товариства імені Шевченка. — Т. 154. Праці історично-філософічної секції // За ред. І. Крип'якевича. — Л.: Накладом товариства з друк. Наукових Товариств, 1937. — 268 с.

МИХАЙЛО МАКСИМОВИЧ ПРО СИМВОЛІКУ НАЗВ РОСЛИН В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ

Наталя ЛИСЮК

Говорячи про тлумачення М. О. Максимовичем рослинного коду українського фольклору, насамперед слід зазначити в дещо ширшому плані, що першому дослідникові українського фольклору вдалось одразу окреслити основоположні для нього "онтологічні структурні моделі", а саме їх три первинних природничих типи, за класифікацією О. Ф. Лосєва: 1) з неорганічної природи (вогонь, золото, світло, блиск, морок, вода, повітря, земля); 2) з неорганічної й одухотвореної природи (троянда, ліс, квітка, джунглі, вишневий сад); 3) з одухотвореної, але долюдської природи (тварини і птахи)[1]. А відтак уже в першій праці М. Максимовича ми стикаємося з виокремленням в усній народнопоетичній творчості, якщо говорити в сучасних термінах, рослинного, тваринного та метеорологічного кодів.

Викликає неабиякий інтерес і перша спроба пояснити засади застосування цих кодів у фольклорі. "Дух, — писав учений, — не знаходячи ще в собі самому особливих форм для повного вираження в його глибині почуттів, що народжуються, мимоволі звертається до природи, з якою він, за своїм немовлятством, іще дружній і в її предметах бачить, відчуває подобу набагато наочніше і вірніше"[2]. Отже, вчений наголошує на притаманному фольклорові принципі тотального олюднення природи, пов'язаному з вихідним нерозрізненням природи і людини, через що людина помічала у всесвіті лише ті якості, що їх мала сама, і приписувала йому ту ж процесуальність, яка притаманна їй. Інакше кажучи, вдивляючись у навколишній світ як гігантське свічадо, у рамках міфологічного мислення людина бачила лише саму себе. З цього ототожнення природи з людиною, як пише М. Максимович далі, йдуть також її довірливі "бесіди з буйним вітром, дрібним дощем, чорними хмарами" — як із рівнею собі. У "Днях і місяцях українського селянина" М. Максимович навіть намагається окреслити міфологічні зв'язки людини з природним довкіллям у рамках "макробіотики", зауважуючи, що напровесні "топчуть ряст для того, щоб довго жити", а відтак "якщо одужує важкохвора людина, то кажуть: "Уже виліз на ряст", а коли хто помре, то кажуть: "Дуба дав"[3].

Таке бачення корениться в постулаті італійського просвітителя Дж. Віко, сформульованому на початку XVIII століття в його "Засадах нової науки про загальну природу народів", суть якого в тому, що на першій, "божественній", стадії розвитку людського суспільства, яка є відповідником періоду дитинства (в онтогенезі), людина піддає природу доконечній персоніфікації. У ширшому значенні цей підхід до "народної словесности" дістав своє вираження вже в наступному столітті — у концепціях представників німецької, а згодом і російсько-української натуралістичної, або, як прийнято її називати на наших теренах, міфологічної школи (О. Афанасьєв, Ф. Буслаєв, О. Веселовський, О. Потебня) щодо всеосяжної антропоморфізації явищ у традиційному народному світогляді, а набагато пізніше, у XX столітті, — вилився в концепцію єдності в міфологічному світобаченні мікро- і макрокосму (М. Бахтін, О. Фрейденберг, А. Гуревич, Вяч. Іванов, В. Топоров та ін.).

Водночас у наведеній вище цитаті М. Максимовича стосовно "особливої форми" висловлення людських почуттів привертає увагу й спроба осмислення притаманного фольклорові механізму психологізації природи — наділення її людськими емоціями та "делегування" їй функції відображення психічного стану людей, які виражаються за допомогою перекодування їх метеорологічним, тваринним і рослинним кодами. "Віща зозуля, самотній явір, плакуча верба, гнучкі лози, печальна калина, хрещатий барвінок — емблеми окремих станів духу..."[4] — робить висновок вчений. Пізніше він стверджуватиме, що верба в українському пісенному фольклорі є "деревом жалю і смутку, яке своїм шумом віщує розлуку або смерть", наводячи як приклад слова думи: *То не верби лугові зашуміли, / Як безбожні уш-*

кали налетіли, / Хведора Безрідного постріляли, порубали... (105). Зазначимо принагідно, що такий само підхід учений застосував і щодо зоо- та орнітоморфних символів, тлумачачи їх у ширшому діапазоні — також як символи окремих людських якостей (сокіл — "символ хоробрості і швидкості в нападі"; зегзиця (зозуля) — символ "сирітства і сімейного смутку в українців", галка — "символ розлуки"; тур — символ "хоробрості і сили" тощо). Щоправда, широкого розвитку в працях М. Максимовича теза щодо відповідності емоційних станів природи і людини та уособлення останніх у рослинних символах не дістала, зате вона набула значного резонансу в працях кількох наступних поколінь українських фольклористів, насамперед у М. Костомарова та О. Потебні, спонукавши їх до більш детального дослідження пласту "психологічної" символіки рослинності. Водночас М. Максимович почав прокладати й інший шлях до вивченя фольклорних фітоморфних символів, що можна було б назвати його природничо-науковим, а точніше, позитивістським. Як відомо, "склавши магістерський іспит по природничій сфері", він "відгуляв масляну в Малоросії в батьківський хаті і повернувся в Москву з щедрим ужинком малоросійських пісень", і коли вже друкувалася перша українська фольклорна збірка, писав магістерську роботу "Про системи рослинного царства" ("Автобіографія"). Відтак стає зрозуміло, чому цей учень-універсаліст сприймав народнопісенну флору крізь призму наукової систематики рослин і намагався ідентифікувати кожну рослинку, яка привертала його увагу в народних піснях, подаючи її наукове (латинське) найменування. Вже у його першій праці ми зустрічаємо, наприклад, такі тлумачення: барвінок — трава Vinca pervinca, волошка — Centaurus cyanus[5], голубий ряст — Scilla bilofolia (27), отруйний вех у повір'ях — Cicuta virosa, кукіль — Agrostema arvense (51), брат-і-сестра — Melampyrum nemorosum (104), тирлич — Gentiana amarelle (116), петрові батоги (цикорій) — Cichorium intybus, папороть — Filix mas (120) тощо.

У зв'язку з цим слід принагідно згадати відомий жартівливий парадокс, у якому все ж є частка істини: "Значення вченого полягає не в тім, що він зробив, але в тім, на скільки років він затримав розвиток науки". І тут доведеться визнати, що значення небагатьох розрізнених "природничо-наукових" зауважень М. Максимовича для вивчення популярної у фольклорі лексико-тематичної групи фітонімів виявилося вельми вагомим, спонукавши багатьох українських та російських фольклористів й етнографів до наукового пошуку в руслі позитивізму. Згодом, знову-таки в XX столітті, виявилося, що цей підхід є неплідним, що засвідчує, зокрема, й номенклатура східнослов'янської фольклорної рослинності, для якої жодні наукові класифікації недійсні. Адже, по-перше, вона включає не тільки рослини, притаманні даному географічно-природничому середовищу, але, що викликає подив науковця-позитивіста, рослини-екзоти, які в українському кліматі не ростуть, а відтак науково-достовірного уявлення про які творці фольклорних творів не мають, як, наприклад, про "імбир-деревце" (насправді — трав'янисту рослину), пор.: *Попід дуброву, попід зелену, / Тамтудий ходит два тесельчики; / Ой тешут, тешут, на Дунай мечут, / Імбир деревце не потопає, / Староста сванейки не сподобає. / Імбир деревце юж потопає, / Ивасейко Марисейку юж сподобає*[6]. Зазначимо, що таким екзотом для XIX століття, як здається, слід вважати і згадану М. Максимовичем цар-квітку обрядової та соціально-побутової народної лірики — шавлію (шевлію, шальвію, тобто сальвію).

По-друге, до складу цієї тематичної групи у фольклорних творах входять не лише відомі науці дикоростучі та культурні рослини, але й рослини "баснословні", фантастичні, такі, наприклад, як "рай-дерево", "боркун-зілля", "розрив-трава", "нечуй-вітер", "тирлич-трава", "богородицька трава", "ласкавці" та "кудрявці" тощо, що їх неможливо ототожнити із жодним видом рослинності, а відтак співвіднести з реальною флорою можна лише гіпотетично.

По-третє, через це й реальні рослини у фольклорі можуть зображатись у суто фантастичному ракурсі. Приміром, у весільних піснях співається, що на вербі цвітуть квітки: *Не стій, вербо, розвивайся, / Ізвий собі сімсот квіток і чотири: / Всім боярам по квіточці, / Молодій квітки немає*[7]; із паремій виходить, що на вербі можуть рости груші (формула неможливого, яка тим часом має тенденцію

справджуватись у фольклорних творах); а от за повір'ями, на фольклорній груші, яка постає тут як дерево роду (генеалогічне дерево), ростуть вже не груші, але діти, або висять душі померлих тощо. Крім того, у фольклорі подеколи стирається грань між деревом і травою (що зумовлюється тотожністю їхніх функцій), а відтак стає деревцем навіть добре відома народові трава ялівець: *Треся, мнеся та й птиця / Коло деревця ялівця. / Трутся, мнутся дружочкі, / Коло Марисі дівочки*[8]. Тільки в народних піснях можна зустріти дивну "тандемну" рослину руту-м'яту. Понад те, деякі з "представників" фольклорної флори змальовуються як комплекси, складені з кількох рослин: *Гільце деревце з ялини, / Із червоної калини, / Із хрещатого барвінку, / Із пахнющого васильку; / Гільце-деревце — ялина, / Від верху до сполу калина*[9].

По-четверте, народнопісенні фітоморфні символи у різних локальних традиціях можуть ототожнюватись із цілковито різними рослинами. Таким поліморфним, багатореферентним (у термінах Ф. де Соссюра, полідено-татним) символом є, наприклад, "іванове зілля" або "купальниця" з українських купальських пісень та повір'їв, найменування яких можуть стосуватися багатьох рослин. Приміром, вже В. Даль ототожнює "іван-траву", або "іван-цвіт", з Leucanthemum vulgaris, або біликом, "іван-траву", або "іван-чай" — з Epilobium angustifolium, кипреєм, копорським чаєм, а можливо, також скрипуном, кіпером, курильським чаєм, дикою коноплею, молочаєм, сорочими очами, плакуном[10], а купальницю-купавку — з Ranunculus acris, жовтцем, луговою зорею, чечиною, кленовим цвітом, сильним цвітом[11]. Так само, за даними "Ботанічного словника" М. Аннєкова, у росіян назва плакун-трава у різних місцевостях ототожнювалася з п'ятьма видами рослин — іван-чаєм, одним із різновидів звіробою, коров'яком (або іоанновою кров'ю, іоанновим цвітом), спіреєю та веронікою. За іншими даними, ця сама трава, що "над травами мати", могла стосуватись і папороті. Не можна сказати, що це явище пройшло повз увагу Максимовича. Згадавши, як у "Сіверському краї над Десною, дівчата рвуть проти Іванової ночі траву загадку (Erigeron acre), і заткнувши її під стріху, дивляться вранці: як-що за ніч розпустились квіти, то задумане збудеться", в неопублікованому варіанті "Днів і місяців..." він додає: "І як я був здивований, коли (пригадую, 1828 року) у Москві Снєгірьов показав мені для ботанічного визначення цю траву з Новгородської губернії, де так само ворожать проти Іванового дня тверці та новгородці, а називають її богатенкою" (119). Отож, подаючи латинські відповідники стосовно ліпиці (Asperugo procumbens), оману, вомапу (Inula helenium, також девесил, дивосил, згідно з народною етимологією), любистку (Ligusticum levisticum, також зоря), гвоздичок (Tagetes erecta, також шапки), васильків (Ocimum basilicum, також базилік), учений вже обережно пробує визначити рослину "стрілочки" ("напевно, Sagittaria") і зовсім уникає пояснення щодо зілля розмай: *Біжи, дівко, до гаю, / Вкопай зілля розмаю. / Накопала коріння / З-під білого каміння. / Іще корінь не вкипів, / А вже козак прилетів* (118—119), що вказує на певний відхід його від позитивістських класифікацій.

Таким само спочатку суто позитивістським був і погляд М. Максимовича на механізми символізації в народнопісенній творчості, адже він намагався визначити реалістичне, ледь не наукове підґрунтя творення символів. Звертаючись до купальських повір'в про цвіт папороті та до слів русальної пісні "Що цвіте та без цвіту?", він говорить: "Папороть завжди цвіте без всякого цвіту: це стосується того повір'я, що папороть... цвіте вогненною квіткою лише в ніч під Іванів день, і хто встигне зірвати його і буде таким сміливим, що вистоїть проти всіх примар, які будуть йому маритися, той віднайде скарб"[12]. І далі окреслює суто натуралістичне бачення цього символу: "Подумаєш, що ця легенда мала своєю основою ботанічну істину; оскільки папороті не цвітуть окремими, видимими квітами: створення плодів їх є наслідок цвітіння таємного, невидимого (Cryptogamia)"[13]. Як відомо, насправді папороть узагалі не цвіте, оскільки це спорова, тобто безстатева, рослина. Натомість фольклорна рослина таки квітує, причому вельми пишним і сліпучо-сяйним цвітом, який, за віруванням, дарує людині насамперед сакральне знання. Власне, купальська папороть є однією з конкретних етнічних реалізацій універсального світового міфологіч-

ного символу — дерева пізнання, що доводять не тільки його функції, але також і важкодоступність, яка передбачає проходження сміливцем серії нелегких випробувань. Такі ж само природничі ремарки робить М. Максимович і щодо засад складання русалчиних загадок: "Питання її: "Ой що росте без корення?" і віповідь: "Камінь росте без корення" — нагадують нам ознаку, якою Лінней відрізнив мінерали — Lapidus crescant!"[14]. Однак, як вважається в сучасній етнології, тут спрацьовують не спостереження чи інтуїції примітивного натураліста, але предовсім принцип аніматизму, згідно з яким весь навколишній світ уявляється людині живим, а відтак кожна його складова вважеться живим створінням.

Водночас М. Максимович намагається обґрунтувати й міфологічні генеалогічні зв'язки рослин у межах ботанічної систематики: "Спорідненість цих рослин, які складають окрему родину гарбузових (Cucurbitaceae), давно підмічено в українській пісні: Ходить гарбуз по городу, / Питається свого роду: / Ой чи живі, чи здорові / Всі родичі гарбузові? Обізвалась жовта диня: / — Ось я, твоя господиня! / Обізвались огірочки: — Ось ми, твої сини, дочки!" (62). Однак тут іще далеко до наукової класифікації, адже міфологічні генеалогії вибудовуються на цілковито інших підставах. Річ у тім, що, по-перше, родинні зв'язки між даними об'єктами встановлюються на основі механізму образного мислення, відомого як мислення псевдопоняттями (Л. Виготський). Опорою цього механізму є не абстракції, як у науці, а асоціації. Цей спосіб мислення ґрунтується на ірраціональних структурах людської свідомості — творчій уяві та евристичному підході до світу. Отож у даному разі типологічна подібність встановлюється на основі асоціативного зв'язку за ознакою наявності насіння — зародка живої істоти — в замкнутому просторі. Адже відома загадка *Без вікон, без дверей, повна хата людей* стосується гарбуза, кавуна, огірка[15]. По-друге. У цій міфологічній родині гарбуз і диня протиставляються як чоловіче і жіноче начала, пор. прокляття: *Гарбуз мамі, а татові диня!*[16] До речі, саме чоловіча "стать" гарбуза зумовлює його ритуальне використання при відмові дівчини виходити заміж. Предметний текст тут ніби повідомляє парубкові, що йому доведеться залишатися поки що виключно у чоловічому колі, що позбавляє його можливості продовження роду — створення нового життя (адже символіка хатини без вікон без дверей відсилає нас до ... домовини, бо це звичний евфемізм голосінь); значно підсилений у цьому напрямку семантичний ореол неплідності має й надаваний у разі відмови від заміжжя печений гарбуз — тобто цілковито непридатний для розмноження. Отож наведена М. Максимовичем жартівлива пісенька не тільки не відображає наукової семантики рослин, але не є таким уже й жартом, як це стало сприйматися з огляду на процес десакралізації фольклориних текстів. Власне, це одна із формул неможливого, що мали початково магічний характер. Природними ж процесами пробує вчений-натураліст обґрунтувати й дівочий хоровод "Шум": "Так у цьому дівочому "Зеленому Шумові" відобразився Дніпро, що вбирається в зелень своїх лук та островів, шумить навесні прибутною водою своєю, даючи тоді повне привілля рибальству. Одного весняного ранку я бачив тут, що і води Дніпра, і його піщана "Біла коса" за "Шумиловкою", і саме повітря над ним — усе було зеленим", оскільки сильний вітер здіймав квітковий пил вільхових кущів (41); а також і наведену ним ситуацію веснянки *Горіла діброва, горіла, / Я ж, молода, гасила, / Кубочком воду носила; / Скільки в кубочку водиці, / Стільки в дівочках правдиці*: "Чи не було це гасіння діброви, що горіла, обрядовим символом приходу весни, яка відзначається таненням снігів та повінню?" (71).

Отже, за М. Максимовичем, підвалини символізації речей у народнопоетичній творчості є їхні цілком реальні якості. Відтак барвінок називається зеленим як вічнозелена рослина, а "хрещатим" — тому, що "стелеться на всі чотири боки" (179). Однак у даному разі набагато вагомішою є міфологічна символіка форми (адже хрест є ще язичницьким символом повсюдності, цілісності та зв'язку Всесвіту) й протиставлення зеленого і сухого як відображення ширшої міфологічної опозиції життя і смерті. Крім того, учений намагається віднайти у фольклорних творах алегорії. Приміром, він витлумачує зелені черевички, що ними герой одного з варіантів казки про Котигорошка приваблює Морську Пані, як алегорію конкретної рослини: "ймовірніше, в казці йдеться

про ту красиву траву з родини любкових (Orchideae), що по-українськи зветься черевичками, та й латиною у ботаніків здавна називається Calcoleus, а Лінней дав їй родову назву за ім'ям Кіприди — Cypripedium", зауважуючи в примітці, що "Cypripedium, або черевичок Венери, названий за формою та чарівною силою своїх квіток. Див. Лінней, "Flora Laphonica", 1737, p. 248" (78).

Нарешті, щодо Максимовичевих порівняльних студій у царині символіки. Тут він намагається визначити окремі типологічні сходження, зауважуючи, що їхню природу ще треба з'ясувати: "Цікаво б знати, як перейшла до малоросіян повага до рути і шавлії?"[17]. Сам він схиляється в цьому питанні до теорії запозичень, зазначаючи, що в українців ця повага така само, як за доби Середньовіччя в римлян, і підкріплюючи своє твердження латинськими висловами *Non est metus mortis / Cui est Salvia in hortis* ("Не думає про смерть той, у кого в саду шавлія росте") та *Salvia et Ruta / Faciunt tibi pocula tuta* ("Де шавлія й рута, там завжди здоров'я"), з яких, власне, виходить, що в римлян шавлія і рута — символи здоров'я і безсмертя. З наведених же в його збірнику пісень бачимо, що на українському ґрунті ці концепти мають інший контекстуальний семантичний ореол: "тандемна" рослина шавлія-рута уособлює в любовній ліриці розлуку й тугу за коханим (вони виростають "по слізоньках", "по слідочках милого"), а відтак їх знищення має забезпечити повернення його до дівчини: *Нема мого миленького / Нема його тута! / Посходила по слізоньках / Шевлія і рута. // Я шевлію пересію, / Руту пересаджу; / Таки собі миленького / К собі пересаджу!* ("Болить моя головонька"[18]); або: *Ой поросла по слідочках / Шевлія і рута: / Нема мого миленького / Ні дома, ні тута! <...> На шевлію воду ношу, / На руту не буду: / Розсердився мій миленький, / Просити не буду* ("Йшли корови із діброви"[19]). Парувальну символіку шавлії засвідчує й давня весільна пісня: *В городейку лелія, / Вижши городейка шальвія, / А в тим городци / Троє молодців*[20]. Проте не слід вважати, що український першопрохідник у дослідженні фольклору прокладав виключно тупикові шляхи. Як було сказано вище, в його працях можна спостерегти рух від позитивізму в бік осягнення міфологічної природи народнопоетичних механізмів символізації. Й у цьому напрямку вченого очікували справжні відкриття.

По-перше, йому вдалося зафіксувати одну з провідних класифікаційних категорій для розрізнення рослин, а саме широку і вагому для міфологочного світогляду опозицію чоловіче — жіноче, тобто протиставлення за статтю. Він визначає дуб як чоловічий символ: "За народнопоетичною символікою дуб є наче сином матері: Ой дуб до берези / Гіллям похилився: / Козак своїй матусенці / До ніг уклонився. А сам по собі дуб — символ мужності і міцності, улюблена паралель нежонатого парубка: Чом дуб не зелений? / — Бо туга прибила. / Козак невеселий? / — Бо лиха година" (68). Жіночими символами він вважає березу, вербу, діброву: "А дівчина-наречена в українських весільних піснях уподібнюється діброві: Зелена дібровонько, / Чом не гориш да все куришся? / Молода дівчинонько, / Чого плачеш та все журишся?" (68). Відтак він зауважує і їх очевидне статево-вікове розмежування. Барвінок, пише він, — "це, власне, дівоче, вінцеве зілля — символ вірності й незрадливості в коханні"; васильок у піснях "призначений для заміжніх жінок та молодиць"; любисток — "уже з назви видно, що це — зілля кохання, і в дівочих піснях його призначають переважно для парубків" (179). По-друге, працюючи з ритуалами, він таки вловив полісемантичність домінантних ритуальних символів (В. Тернер), здатних набувати безліч додаткових контекстуальних значень.

Проте, відчуваючи недостатність однобічних "наукових" пояснень символіки рослинності, він іще раз повертається у "Днях..." до вже згаданої верби, яку вважає за вихідний купальський символ, і пише: "За народноукраїнською поетичною символікою верба є деревом смутку: Ой у полі верба да похилилася, / Чогось моя мила да зажурилася... тощо. Шум верби є символом розлуки: В кінці греблі шумлять верби, / Що я посадила; / Нема ж мого миленького, / Що я полюбила!.. " І буквально поруч він наводить казку, в якій царівна, врятована з розбитого корабля, ховається на вербі, згадує як паралель мотив метаморфози в литовських казках,

і робить висновок: "Такий сумний символ Купала дає підстави припустити, що свято на її честь було присвячене спогадові про якусь сумну подію з її життя" (108–109).

По-третє, він мимохідь відзначив і багатореферентність домінантних символів, адже йому належить й одна з перших спроб опису парадигм предметів (М. Толстой), або субститутів: "в Сіверському краї існує повір'я про вогненний цвіт не тільки папороті, але й ліщини, якого так само там було вичікують купальської ночі; і звичайно, пов'язаний з цим повір'ям приспів купальської пісні, почутий мною тут, на Дніпрі, від старих жінок: "Коло Володимира на Йвана – / Не оріх стелеться з поділ..." (121).

По-четверте, йому вдалось окреслити функціональний підхід до вивчення цих символів, здатних виконувати надзвичайно широке коло магічних функцій, адже рослини використовуються в народних обрядах як очисні, лікувальні, апотропеїчні засоби, приворотне зілля тощо – і прикладів такого їх застосування в його "Днях і місяцях..." безліч: "У купальській пісні, яку дівчата співають першою, йдучи на купальське грище, мовиться: Барвіночок – на віночок, / Василечек – для запаху, Любисточок – для любощів" (179).

По-п'яте, він вловив актуалізацію в цих символах якихось вихідних, стертих значень. Інтерпретуючи текст думи про козацьку славу, яка "по всьому світі луговим гомоном роздалася", він зазначає, що "луговий гомін – шум лісів, лугом називається власне луг, вкритий лісом, через те "темний луг" і часті слова в піснях: Не шуми, луже", а також приказка запорожців "Січ – мати, а Великий Луг – батько!". Справді, в українських піснях нерідко актуалізується саме це небуденне значення слова *луг* – ліс, що вкриває низинні місця. Річ у тім, що паралель *луг – ліс* надзвичайно важлива з міфологічного погляду, оскільки дозволяє наочно побачити рух символічного значення від одного топосу до іншого; адже казковий ліс – ініціаційний простір, саме слово, як здається, має за етимологічний відповідник давньогрецьке alsos "священний гай"; а відтак і за словом *луг* можна спостерегти збереження сакрального межового топосу[21].

По-шосте, його оповіді про обрядовий (в оригіналі "ігорний") дуб (67) та про обрядове дерево вербу (107) прокладають шлях до вивчення так званих ритуальних дерев.

Насамкінець хочу зазначити, що дану статтю слід розглядати лише в плані постановки питання, оскільки для оцінки значення М. Максимовича навіть у такому вузькому напрямку досліджень як рослинна символіка українського фольклору необхідно і вичерпно вивчити, і всебічно простежити трансформацію його поглядів та підходів. Водночас до спадщини наших перших науковців варто ставитися якомога об'єктивніше, оскільки це вкрай важливо і для сайєнтології загалом, і для розуміння поточної наукової ситуації та окреслення вектора розвитку української фольклористики зокрема.

Київ

Примітки

1 *Лосев А. Ф.* Теория художественного стиля // *Лосев А. Ф.* Проблема художественного стиля. – К., 1994. – С. 238–249.
2 Українські пісні, видані М. Максимовичем. – К., 1962. [Фотокопія з вид. 1827 р.].
3 *Максимович Михайло.* Дні та місяці українського селянина / Упор., перекл. з рос., вступна ст. та прим. канд. філол. н. В. Гнатюка. – К., 2002. – С. 28. Далі посилання на це видання подаються в дужках із зазначенням сторінки.
4 Українські пісні...
5 *Там само.*
6 *Лозинський Й. І.* Українське весілля. / Опрацюв. тексту, упор. і вступна стаття Р. Ф. Кирчіва. – К., 1992. – С. 66.
7 Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся). / Упорядк., текстолог. та інтерпрет. і коментарі О. І. Дея. – К., 1974. – С. 56.
8 *Там само.* – С. 97.
9 *Там само.* – С. 76.
10 *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х тт. / Вступ. ст. А. М. Бабкина. – М., 1981. – Т. 2. – С. 5.
11 *Там само.* – С. 219.
12 Українські пісні...
13 *Там само.*; пор. також: *Максимович М.* Дні і місяці... – С. 74.
14 *Там само.*; пор. також: *Максимович М.* Дні і місяці... – С. 74.
15 Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірник О. В. Марковича та інших. Уклав М. Номис. / Упор., прим. та вступ. стаття М. М. Пазяка. – К., 1993. – С. 645.
16 *Там само.* – С. 176.
17 Українські пісні...
18 *Там само.*
19 *Там само.*
20 Українські народні пісні... – С. 107.
21 Див.: *Лисюк Н. А.* Топос как сюжетообразующий фактор восточнославянского эпоса // Русь-Россия и Великая степь: VIII Крымские Пушкинские междунар. чтения. Материалы. – Симферополь, 1999. С. 106–109.

УНІКАЛЬНЕ ЗІБРАННЯ НАРОДНИХ ПІСЕНЬ
(сторінки спогадів про В. В. Дубравіна)

Валентина ДУБРАВІНА

Серед етномузикознавців сучасності постать Валентина Володимировича Дубравіна (1933–1995) – професора Ніжинського педагогічного університету – помітна. Як людина з великим досвідом збирача народнопісенних скарбів, як автор наукових публікацій, розвідок та друкованих збірників записаних ним пісень, він, мабуть, заслуговує право зайняти певне місце в історії вітчизняної фольклористики. Однак не всі сторони його діяльності, які б могли зацікавити фахівців, відомі. Тож дозволю собі коротко поділитися з читачем думками про роботу цієї людини, з якою мені випала доля пройти життєвий шлях.

Передусім маю сказати, що коло його інтересів було досить широким. Поряд зі збирацькою та дослідницькою роботою він постійно викладав: спочатку, після закінчення Київської консерваторії, у Сумському музичному училищі (1960–1977), потім (1978–1983) у Сумському педагогічному інституті на музично-педагогічному факультеті (до речі, був одним з його засновників і першим завідувачем кафедри музики), останні дванадцять років присвятив Ніжинському педагогічному університету ім. М. Гоголя.

Разом з тим, ще працюючи в Сумах, Валентин Володимирович розпочав активну громадську роботу по відродженню глибинних традицій народної культури. З цього приводу не можна не згадати про оранізований ним у 1968 р. в Сумах перший в Україні в повоєнний час концерт аутентичного фольклору, на якому виступили співаки з народу, відшукані Валентином Володимировичем під час фольклорних експедицій. Концерт, який мав надзвичайно великий розголос[1], став одним з поштовхів до створення цілої мережі перших фольклорно-етнографічних ансамблів не тільки на Сумщині.

Поширенню предківських пісень серед населення сприяли і спеціально підготовлені Валентином Володимировичем фольклорні радіопередачі, а також численні публікації в різних часописах, які доносили до слухача і читача зібране під час кожної експедиції. Одночасно він був незмінним консультантом Обласного будинку народної творчості, де його поради та практичну допомогу отримували керівники фольклорних колективів і композитори-аматори.

Як фольклорист і викладач, він виступав з доповідями на багатьох наукових конференціях, зокрема на Всесоюзному симпозіумі фольклористів (Київ, 1969), на наукових читаннях, присвячених пам'яті російського фольклориста Є. В. Гіппіуса (Ленінград, 1987, 1988), на республіканській конференції з нагоди 800-річчя "Слова о полку Ігоревім" (Чернігів, 1986), на Всесоюзній нараді по впровадженню нової програми масової музичної освіти, розробленої Д. Б. Кабалевським (Суми, 1979) та інших. Як член Спілки композиторів України, завжди був на її з'їздах, а також брав участь у творчих дискусіях. Нарешті, виступав у пресі як музичний критик, відгукуючись на актуальні теми мистецького життя сучасності.

Але в житті кожної творчої особистості є сфера інтересів, яка домінує над усім. Такою сферою для Валентина Володимировича стала фольклорно-збирацька діяльність. Він часто повторював слова відомого вченого, досвідченого фольклориста-практика і разом з тим свого наукового керівника в аспірантурі при Ленінградській консерваторії, де він навчався (1964–1967), Ф. А. Рубцова про те, що збирання пісенного матеріалу є першою і неодмінною передумовою вченого-фольклориста і лише пройшовши такий практикум, можна досліджувати, систематизувати і пояснювати явища. Цим шляхом він і пішов[2].

Зауважу, що прихильність до народної пісні з'явилась, як згадував Валентин Володимирович, ще в дитячі роки. Цьому сприяла надзвичайно співуча атмосфера с. Мончин Погребищенського району Вінницької області, де містився будинок для дітей-сиріт, вихованцем якого він був[3]. Це, певно, з часом і привело його на стежину фольклориста. Багато років

по тому Валентин Володимирович завітає до цього села, запише пісні від його мешканців і підготує до друку збірник "Пісні одного села", як дарунок мончинцям, що його виростили[4].

Перші спроби колекціонування пісень належать до 1960 року. Так склалося, що приїхавши до Сум, Валентин Володимирович впритул зіткнувся з народною піснею краю, яка його вразила своєю первісною красою, збереженням архаїчних елементів музичної мови, стильовою різнобарвністю[5]. Це і привело до думки про ретельне обстеження народнопісенної творчості краю[6]. В цій справі я стала його помічницею.

Енергійно, з якимось особливим натхненням почав він фіксувати на магнітофонну стрічку все, що звучало в народному пісенному вжитку, аби встигнути записати, зберегти і передати новому поколінню дорогоцінні духовні пам'ятки минулих епох. Звичайно, тепер ми не вбачаємо чогось екстраординарного в польовій роботі фольклориста, але на початку 60-х років, коли цим систематично майже ніхто не займався (особливо на периферії), зроблені нами записи пісень, від яких неначе віяло сивою давниною, були справжнім відкриттям для тогочасного слухача. Це був, по суті, початок фольклорного ренесансу, що поступово розгортався в Україні. Саме тоді були занесені на плівку оригінальні обрядові пісні вихідців з Путивльського, Ямпільського та Тростянецького районів області[7], а також репертуар талановитого родинного ансамблю М. І. та А. П. Палунів з Роменщини[8]. На той же час припадає і зустріч з видатним майстром традиційного кобзарського мистецтва Євгеном Олександровичем Адамцевичем.

Якось під час занять у музичному училищі студенти-роменчани розповіли нам про кобзаря, що часто грає на роменському базарі. Ми відразу ж зустрілися з ним. Це і був славнозвісний тепер кобзар. Техніка його епічної мелодекламації, особливо під час виконання ним думи "Ївшан-зілля", та віртуозне володіння інструментом вразили нас. Тоді ж Валентин Володимирович запропонував майстрові скласти власну думу. Нею стала "Дума про Федька"[9]. Цей унікальний новотвір, що змодельований відповідно до традиційної форми думи, увійшов згодом (за нотацією В. В.) до збірника "Пісні Сумщини. Фольклорні записи В. В. Дубравіна" (К., 1989). Після виступу Адамцевича на етнографічному концерті в Сумах, де його слухали також науковці з Академії наук України Н. С. Шумада, З. І. Василенко та А. І. Муха, кобзаря відразу запросили з концертами до Києва. Почалося активне творче життя народного митця. Тож завдяки зусиллям Валентина Володимировича цей талановитий музикант був "заново" відкритий широкій мистецькій громадськості[10].

Відтоді розпочалася планомірна експедиційна робота по збиранню фольклору Сумщини. Система дій була така. Через завідуючих сільськими клубами, будинками культури, сільських вчителів (які, до речі, часто-густо навчались заочно в Сумах), нарешті, через городян, котрі ще не втратили зносин з селом, Валентин Володимирович довідувався про знавців народних пісень і заздалегідь налагоджував з ними зв'язки[11]. Намічалось кілька населених пунктів у різних районах (переважно розташованих поруч) і влітку ми вирушали за цим маршрутом. Можна навести таку хронологічну карту фольклорних виїздів:

1964 р. — Сумський, Недригайлівський, Роменський р-ни;
1965 р. — Білопільський, Липоводолинський р-ни;
1966 р. — Охтирський, Ямпільський р-ни;
1967 р. — Кролевецький, Глухівський, Тростянецький р-ни;
1968 р. — Великописарівський р-н;
1969 р. — Серединобудський, Буринський р-ни;
1970 р. — Краснопільський, Тростянецький р-ни;
1971 р. — Конотопський р-н;
1972 р. — Шосткинський р-н;
1973 р. — Лебединський р-н;
1974 р. — Лебединський, Краснопільський р-ни;
1975 р. — Краснопільський, Сумський р-ни;
1976 р. — Роменський, Недригайлівський, Липоводолинський р-ни;
1977 р. — Путивльський р-н;
1978 р. — Охтирський р-н;
1979 р. — Охтирський, Краснопільський р-ни;
1980 р. — Конотопський, Буринський р-ни;
1981 р. — Шосткинський, Глухівський р-ни;
1982 р. — Ямпільський, Путивльський р-ни.

Паралельно йшла реєстрація фольклору і в інших областях України: Харківській (1975, 1977); Полтавській (1966, 1970, 1979);

Черкаській (1978); Вінницькій (1982, 1983). До речі, спорадичні записи зроблені ще в Бєлгородській (1967) та Курській (1971, 1981) областях Росії, які межують на заході з Сумщиною[12].

З 1983 р. Валентин Володимирович починає уважно вивчати фольклор Чернігівщини. Протягом кількох років він записував пісні Бахмацького, Борзнянського, Барвинського, Козелецького та інших районів області. Але головним об'єктом польових обстежень стали чотири з них: Новгород-Сіверський, Ріпкинський, Прилуцький та Бобровицький. Їх вибір не випадковий. Особливості географічного розташування, історичного розвитку етнокультурних спільностей, природних умов краю відбились і на всьому різноманітному спектрі фольклору регіону. Валентин Володимирович вважав, що зіставлення пісенного матеріалу названих вище районів, які належать до двох протилежних поясів — північного (Поліського) і південного (Лісостепового), дозволить виявити ті відмінні риси, що притаманні народній музиці різних територіальних зон області. Завдяки цьому загальна картина фольклорного набутку Чернігівщини окреслиться значно рельєфніше і чіткіше.

На базі зібраного матеріалу згодом було укладено збірник "Пісні Чернігівщини", до якого увійшли найбільш показові пісні, підібрані збирачем з урахуванням локальних та стильових прикмет фольклору регіону.

З метою фіксації поліських пісень у 1988 р. Валентин Володимирович подорожує до Житомирщини, зокрема до Коростенського району.

Востаннє (1994) занотовує він творчий репертуар дев'яностолітнього кобзаря з Конотопа Олександра Олексійовича Ковшара[13].

На цьому завершується більш як тридцятилітня збирацька робота дослідника. У підсумку — нагромаджена величезна пісенна колекція, що нараховує десь за 30 тисяч художніх зразків; розшифровано 2369 народних мелодій до пісенних текстів; опубліковано три названих вище збірники сумських пісень, унікальних щодо мистецької цінності та жанрової багатоплановості. Рукописи ще п'ятьох: "Пісні Полтавщини" (436 пісенних одиниць), "Пісні Чернігівщини" (366 пісенних одиниць), "Хрестинівські пісні Черкаської області" (175 пісенних одиниць), "Пісні одного села. С. Мончин Вінницької області" (134 пісенних одиниць) та "Пісні Слобожанщини" (444 пісенних одиниць)[14], виконаних на професійному рівні, зі вступними статтями та коментарем вже кілька років лежать у видавництві "Музична Україна". Але їх публікація за відсутністю коштів відкладена на невизначений час. "Та чи можемо ми, — як влучно висловився один з журналістів, — через десятки років заповнити отими коштами пустку наших душ?"[15] Шкода, адже пісенний матеріал цих зібрань, який віддзеркалює життя музичного фольклору на просторі майже всього XX ст.[16], на межі ювілейної історичної дати — початку XXI ст. — міг би стати гідним пам'ятником народної культури для прийдешніх поколінь.

Докладний огляд збирацької роботи Валентина Володимировича зроблений не тільки тому, що накопичено багатий фактичний матеріал, а ще й тому, що ця робота була для нього своєрідною лабораторією, в якій визначались думки щодо наукових досліджень і узагальнень.

Майже у всіх своїх працях він торкається питання витоків народної мелодики, її ладової будови, семантичної суті. В центрі уваги лежить мелос речитативно-декламаційного типу. Цій проблемі присвячена кандидатська дисертація — "Музичний епос північноросійської народної традиції"[17], а також низка теоретичних статей та наукових розробок[18]. В них основи речитативної декламації пов'язуються з музичним проявом мовної інтонації. Автором виокремлюються і класифікуються типові музично-тематичні осередки і розглядаються як структурні моделі епічного речитативного наспіву. В тісній єдності з естетичними проблемами образного *змісту мелодики народних пісень* розробляється ідея змістовно-смислової сутності окремих ладових звукорядів. Викладається також своя теорія фольклорних жанрів, у зв'язку з чим вводяться поняття "жанровий стиль", "жанрова музична образність" тощо. Показовою є стаття "К вопросу о взаимосвязи текста и напева в русских былинах"[19], в якій аналіз процесу сприйняття епічного мелосу поєднується з загальними фольклористичними та літературознавчими проблемами.

Окрему групу складають праці, присвячені характеристиці фольклору Сумщини[20]. В

них вказується на три сфери існування сучасного фольклору: сфера традиційних (автентичних) форм, сфера оновлених традиційних форм і сфера новотворень. Але якщо ці тенденції типологічно споріднені з фольклором інших регіонів, то, як вказує автор, широке проникнення російського пісенного матеріалу в художню систему пісенності краю визначає її специфіку. Поряд з цим підсумовується жанровий склад сумських пісень, встановлюються межі музичних діалектів, відзначаються їх художні особливості, що випливають з прадавніх стильових джерел.

Серед інших досліджень заслуговують на увагу розвідки про кобзарів Сумщини: Є. Адамцевича, І. Петренка, Ф. Терещенка, О. Ковшара, Є. Мовчана та В. Житченка.

Характерною властивістю Валентина Володимировича як людини і науковця була гостра художня вразливість. Його дослідницький імпульс виникав нерідко безпосередньо з емоційного відчуття конкретного пісенного матеріалу. Звідси теоретичні узагальнення інколи не відокремлювались від головного предмета — живої стихії народної музики. Тому його висновки були позбавлені абстрактно-формальних суджень та холодної байдужості. Разом з тим кожний крок в його наукових розвідках піддавався нескінченним самоперевіркам, пошукам точних формулювань, логіці розвитку думки та чіткій систематизації явищ фольклору. Зазначу також, що висуваючи окремі гіпотези, як, наприклад, про співвідношення усної урочистої (ораторської) мови з традицією епічної речитації, або ж обґрунтовуючи принцип мелодичного монтажу як фактора становлення епічного наспіву, Валентин Володимирович ніколи не вважав їх єдино можливими у розв'язанні поставлених проблем. Розуміючи дискусійність таких висловлювань, він все ж таки вважав своїм обов'язком їх викласти.

Хочеться звернути увагу ще на педагогічні публікації Валентина Володимировича, більшість з яких припадає на ніжинський період діяльності. На основі сучасних наукових досягнень фольклористики, а також свого педагогічного досвіду, він розробляє власну систему викладання народної музичної творчості, яка стала підґрунтям у створенні проекту програми курсу народної музики для музично-педагогічних факультетів вузу[21].

Значною працею є його науково-методична розробка "Народний музичний епос" (Ніжин, 1990), в якій всебічно висвітлені специфіка жанру, його витоки і музично-поетичні ознаки; представлені всі різновиди епічних форм; дана оцінка та визначено місце цього фольклорного феномена в багатій скарбниці народнопісенної культури.

Окрім цього, він створив (у співавторстві) "Хрестоматію з української народної музичної творчості" у трьох випусках (Ніжин, 1994—1996). Якщо не помиляюсь, у цій роботі у Валентина Володимировича не було попередників, тому навчальний посібник такого типу є, мабуть, першим в Україні. Він не тільки знайомить студентів з провідними жанрами музики усної традиції, а й відбиває в контексті еволюції фольклору явища сучасного народного музикування. Адже до цієї "Хрестоматії..." увійшли зразки саме новітніх фольклорних записів автора. Цим підкреслюється погляд на народну пісню як на дієвий організм інтонаційного розвитку і оновлення, а не як на застиглу музейну реліквію.

Услід за "Хрестоматією..." друкується ще одна робота — "Російська балада "Вдовушка" в Україні. Зведення варіантів пісні" (Ніжин, 1997), яка передбачалась як науково-методичний посібник для демонстрації пісенно-варіаційного процесу у фольклорі, що складає, як відомо, найсуттєвішу його рису.

Питання науково-методичної літератури залишається далеко не розв'язаним у навчальному процесі сьогодення, тож доробок вченого в цій ділянці можна вважати внеском у музичну педагогіку.

Торкнуся, нарешті, ще однієї грані творчої індивідуальності Валентина Володимировича — композиторської, яка визначалася творами інструментальних, камерно-вокальних та хорових жанрів[22]. На жаль, притаманний автору загострений критицизм не дозволяв їх оприлюднювати (за винятком окремих). Щоправда, внаслідок розмаху фольклористичної, педагогічної та наукової роботи, часу для компонування творів у нього залишалося мало.

Так в органічній єдності фольклориста, вченого, педагога і музиканта пройшов свій життєвий шлях Валентин Володимирович, людина оригінального мислення, високої культури і внутрішньої гідності, яка не схилилась у найтяжчі години свого буття.

Безперечно, на цих сторінках подано лише стислий перелік того, що ним зроблено, але, можливо, це допоможе глибше зрозуміти, ясніше усвідомити його внесок у збагачення вітчизняної фольклористики.

В моїй пам'яті він назавжди залишився невтомним трудівником і подвижником народного мистецтва.

м. Ніжин

1 На цю мистецьку подію з'явилася велика кількість відгуків у пресі. Даний факт широко висвітлений, зокрема, у статті Н. С. Шумади "Відкривач пісенних джерел Сумщини" (Див.: Народна творчість та етнографія. — 1968. — № 3).

2 Побіжно зауважу, що ленінградська фольклористична школа, яку складали такі відомі імена, як В. Я. Пропп, Г. М. Астахова, Г. М. Путилов, В. Є. Гусєв, І. І. Земцовський та ін., відіграла важливу роль у формуванні Валентина Володимировича як фольклориста і вченого. Додам, що, навчаючись в аспірантурі, він паралельно слухав курс фольклору і в Ленінградському університеті у проф. В. Я. Проппа, визначного дослідника народного епосу. Саме це, можливо, і вплинуло на подальші наукові пошуки та напрямки його досліджень.

3 Про пісенне багатство краю свідчить, наприклад, таке ґрунтовне видання, як "Пісні Поділля. Записи Насті Присяжнюк в с. Погребище 1920—1970 рр. / Упоряд. та вступн. ст. С. В. Мишанича. — К., 1976. Цікаво зауважити, що саме з Вінниччини походить одна з найталановитіших знавців українського фольклору Явдоха Сивак (Зуїха), від якої занотовано 10 008 пісенних зразків. Див.: Пісні Явдохи Зуїхи. Записав Г. Танцюра. — К., 1965.

4 Тут, мабуть, не можна обійти трагічного факту з біографії В. В. Дубравіна. В період Великої Вітчизняної війни він стає "сином полку" і йде фронтовими шляхами. Але війна внесла тяжкі зміни в його майбутність. Після поранення він втрачає зір. Вистояти в боротьбі з долею допомогли мужність характеру та людська чуйність. Слід доповнити, що після війни Валентин Володимирович навчається у Чернігівській школі-інтернаті. Атестат зрілості отримує вже у Саратові. Там само (ще до вступу до Київської консерваторії) закінчує теоретичний відділ музичного училища.

5 Маємо на увазі пісенність трьох територіально-етнографічних зон області: Слобожанщини, Полісся та смуги, що межує з регіоном Центральної України. Міркування щодо своєрідності фольклору Сумщини Валентин Володимирович згодом висловив у своїх публікаціях. Ось деякі з них: "Русская песня на Украине". — Советская музыка, 1969. — № 10; "Народная песня в Сумской области УССР". — Зб.: Народная музыка СССР и современность. — Ленинград, 1982 та ін.

6 Епізодично фольклор регіону, як відомо, записувався і раніше, але сучасна збирацька практика засвідчує, що етномузична культура області й досі повністю не досліджена.

7 Кращі зразки цих пісень увійшли до збірника: *В. Дубравин.* Русские календарные песни на Украине. Из коллекции фольклориста. — М., 1974.

8 Їх пісенний запас склав основу наступного збірника: Пісні однієї родини. Укр. народні пісні села Волошнівки на Сумщині / Запис та упорядкування В. В. Дубравіна. — К., 1988.

9 Твір присвячений землякові кобзаря, відомому військовому діячеві періоду громадянської війни І. І. Федьку.

10 Як відомо, бандурист ще у 1939 р. з успіхом виступав у Києві та Москві. Але війна стерла в пам'яті слухачів його ім'я. У 70-х роках інтерес до постаті Адамцевича зріс настільки, що вийшло ціле дослідження про його мистецтво (Див.: *О. Правдюк.* Роменський кобзар Євген Адамцевич. — К., 1971).

11 За 22 роки перебування на Сумщині були налагоджені контакти зі всіма 18 районами області; відвідано десятки сіл і селищ; зафіксовано на плівці понад 20 тис. пісень даного регіону.

12 Цікаво, що незабаром до нас з власної ініціативи почали стікатися респонденти з різних куточків країни з бажанням передати до колекції свій пісенний набуток. Так був записаний досить оригінальний репертуар від О. І. Степанової з Орловської області і Є. О. Сидорової з Челябінської. Остання цілий тиждень гостювала в нас і наспівала близько сотні пісень. До речі, вона виявилась ще й народною поетесою. Її власні твори теж були записані.

13 Про народного митця Валентин Володимирович встиг ще підготувати статтю, але вона була надрукована вже значно пізніше. Див.: *Дубравін В.* Конотопський кобзар Олександр Ковшар // Народна творчість та етнографія. — 1988. — № 5—6.

14 Особно зазначу, що до збірника, поряд з поширеними пісенними жанрами, увійшло понад 30 рідкісних за публікаціями зразків народних голосінь, які репродуковані фольклористом у повній нотній і текстовій розшифровці. Можна лише пошкодувати, що ці приклади так і залишаться в архіві збирача і не будуть доступні фахівцям.

15 *Хоминець В.* Кому потрібна наша культура? // Сіверщина. — 1998. — 7 листопада.

16 Зауважу, що віковий діапазон співаків вельми широкий. Так, наприклад, найповажніша за віком виконавиця, від якої нам довелося записувати пісні, народилася у 1882 р., а наймолодша — у 1960.

17 Захист кандидатської дисертації відбувся у Ленінграді 1972 р.

18 Див.: Из истории ладовых структур народной музыки (гексахорд и полутон) // Славянский музыкальный фольклор. — М., 1972; Истоки народного музыкального эпоса // Народная песня. Проблемы изучения. — Л., 1984; Квартовые стереотипы и их семантика в эпических напевах // Музыка эпоса. — Йошкар-Ола, 1988; Основи музичної декламації кобзаря Євгена Адамцевича // Народна творчість та етнографія. — 1994. — № 2—3 та ін.

Перелік опублікованих праць В. В. Дубравіна наведено у "Бібліографічному покажчику". — Ніжин, 1999. — 14 с.

19 Див.: Поэзия и музыка. — М., 1973.

20 Крім згаданих вище статей на цю тему, посилаюсь також на розгорнуті передмови до кожного виданого збірника пісень Сумської області.

21 Українська музична творчість. Проект програми педагогічних інститутів. — К.: РНМК, 1988.

22 Понад 80 музичних композицій зберігається в його архіві. Серед — них концерт для голосу з оркестром, збірник "Українські солоспіви" на вірші сучасних українських поетів, вокальний цикл "Вам, щасливі діти" на вірші М. Рильського, п'єси для фортепіано, хорові та оркестрові твори.

З ІСТОРІЇ ВИВЧЕННЯ ГАЛИЦЬКИХ СОЛЯНИХ ПРОМИСЛІВ

Рада МИХАЙЛОВА

Видобуток галицької солі та її промислово-економічне значення неодноразово ставали предметом наукових досліджень. Ця тема знайшла висвітлення у роботах М. Я. Аристова (1866), Б. О. Рибакова (1951), Я. Д. Ісаєвича (1961), Б. С. Грабовецького (1982), В. М. Зоценка (1986) та інших науковців. Незважаючи на незмінний інтерес до неї від XIX ст., поза увагою залишилися питання, у яких сіль розглядалася б як об'єкт побутової культури. У той же час її щоденне використання не тільки змушувало усвідомлювати життєво-корисні якості цього мінералу, а й сприяло його "освоєнню" через міфологізацію, притаманну людству як один з чинників пізнання.

Суть та специфіку цього явища відображають народні оповіді, казки, прислів'я, обряди, вірування. Їхніми предметними виразниками часто виступали призначені для солі побутові речі. Культурно-історичний інтерес серед них викликають ті, що виконані як мистецькі твори.

Солі належало важливе місце в життєдіяльності людини з давніх часів. Вже у первісному суспільстві вона відігравала значну роль у побуті.

З розробки соляних родовищ (поряд з рудними) у Європі, наприклад, почався розквіт культури Гальштату (VIII—V ст. до н. е.) [17, 44]. Визначальна роль солі для цієї культури відбита у назві одного з її найбільших центрів, а відтак, стала назвою і всієї культури — Hallstatt [3, 39—44]. Саме ж слово є похідним від кельтського hal — сіль. Носіями культури Гальштату були винайдені і відпрацьовані різні способи видобутку солі, залежно від залягання родовищ.

У горах добування солі здійснювалося шахтним способом; із солеварних водоймищ та морських глибин її видобували відкритим способом. Такі способи проіснували до XVI ст., доки їм на зміну не прийшли більш прогресивні [15, 255].

Вже носії латенської культури у V—I ст. до н. е. випарювали воду, що утримувала сіль, у відкритих солеварних печах. Так добувалася сіль і у VI—VII ст. в районі Колобжега, у Помор'ї. Солеварні цієї північнішої прибалтійської частини Польщі діяли від I ст. [14, 136]. В XI ст. у Польщі також було відкрите родовище Величка (Weliczka), соляна шахта якого — одна з найвідоміших у Європі [26, 297].

Значними європейськими родовищами кам'яної солі за доби античності були центри поблизу Халлейна (Австрія), Торди (Карпати) та Кордови (Піренеї); морські — у Греції в районі Мегари та Остії (до XV ст.), а також на Мертвому морі у Західній Азії.

Місцевості з соляними джерелами або покладами солі діставали "соляні" назви. З сіллю у Європі пов'язані назви міст — Галле та Халле в Німеччині, Зальцбург в Австрії (німецькою "сіль" — зальц). Галац в Румунії, Солігорськ у Білорусії, Друскінінкай у Литві ("друска" литовською — сіль), а також областей — Галісія в Іспанії, Галичина в Україні, Цизальпінська та Трансальпінська Галлія в районах Альп, Галатія — в Малій Азії.

Низка назв подібного походження стосується шляхів, якими возилася сіль.

До античної Греції, а згодом до Риму, сіль завозилася через країну італійського племені сабінів Соляним шляхом (Via salaria), який закінчувався у столиці імперії Соляними воротами (Porta solaria) [26, 1249].

Початки існування галицьких соляних шляхів відносять до кам'яного віку [16, 68]. Про них згадував Геродот, описуючи р. Бог (Hypanis), що мала вгорі солодку воду, а внизу — гірку, яка "загущувалася" солоним джерелом. Це джерело та простір навколо нього, за переказами Геродота, по-скіфськи називалися "ексампеї", тобто "свята дорога" (Цит. за: *Пеленський*, 1950. — С. 6). У пізніх актах 1787 р. ця дорога через "діброву", яка вела з с. Сокола до р. Залукви та Галича, була названа "соляною дорогою" [34, 15].

Соляним шляхам, якими вивозили сіль на продаж, завжди надавалася особлива увага.

Про важливість цих шляхів для економіки Київської Русі промовисто свідчить факт, коли 1168 р. великий київський князь Мстислав Ізяславич закликав до Києва своїх васалів, щоб "пожалетиси о Руской земли и о своей отцине и дедине, оже несуть христьяни на всяко лето и веже свои, а сними роту взимаюче, всегда переступаюче, а уже у нась и Греческий путь изотымають, и Солоный, и Залозный" [19, 273]. Після чого на половців, що зазіхали на торговельні шляхи, зокрема соляний, виступили дружини 14 давньоруських князівств [31, 89].

Один з найвідоміших і, напевно, найдавніший європейський Солоний (Соляний) торговельний шлях проходив повз Галич на Угорщину через "Руські ворота" як тоді називали Карпати [2, 291].

Галич, як торговельний центр, був найтісніше пов'язаний з соляним промислом. Забезпечений значними покладами солі, він і нині залишається одним з найпотужніших, хоча у межах України існує ще декілька солевидобувних районів, які завдяки легкодоступності мінералу могли розроблятися і в давнину. Це родовище на сході України із значними покладами кам'яної солі в Донецькому степу, що діяло з XVII ст. на озерах поблизу сучасного м. Слов'янська; в обмеженій кількості осадочну сіль добували у XIX—XX ст. з води приморських озер північно-західного Причорномор'я, зокрема з Куяльницького лиману; важливим постачальником солі для України у XVIII ст. було Присивашшя. Археологічні дослідження багатошарового поселення с. Генічеська Гірка Херсонської обл. (1976 р.) та Іванівка-10 засвідчило, що у III—IV ст. сіль у цих місцях добували носії черняхівської культури [17, 45].

Прикарпатські солеварні промисли існують з кінця III—II тис. до н. е. Сліди соляних промислів на Коломийщині, на території Дрогобицького району Львівської області, у зоні поширення соляних джерел, зафіксовані серед археологічних пам'яток часів шнурової кераміки доби неоліту та бронзи [28, 370; 5, 35—38]. Видобуток солі шахтним способом за римських часів підтверджують знахідки римських монет в одній із давніх копалень Солотвина [4, 136; 17, 44]. Солотвинське та Олександрівське родовища у Закарпатській області України — найбільші у Європі [11, 10]. Споживачами цього продукту в пізньоримський час були племена культур карпатських курганів та черняхівської культури [17, 44].

Найчастіше під час розкопок на місцях видобутку солі знаходять давньоруську кераміку: у районі Коломиї її виявлено у 35 поселеннях, де знаходилися соляні джерела [5, 37]. Згадки про солеваріння в селах Башев, Уторопи, Новиці, Ключеві, Пістинь, Стопчатов, Нагуєвичі (у давньоруський час — Сольне, а з 1952 р. — Івана Франка, Дрогобицького району Львівської обл.) стосуються розробок, що існували раніше [5, 38]. Зокрема, дрогобицький центр солеваріння існував вже у XI—XII ст. [15, 255, 262]. Значними центрами прикарпатського солеваріння в давньоруський час були Калуш і Долина [2, 291].

У давньоруський період, як вважають фахівці, з'явилася і реміснича термінологія [13, 108]. Назва "голважня" (головажень означала форму, у якій сіль перевозилася з одного місця до іншого; ця назва зафіксована в "Руській правді" та у Києво-Печерському Патерику, де повідомлялося про вивіз солі з Галича до Києва. Цим словом користувалися до XVI ст., доки не з'явилося інше — "топка" (толпка, товпка), що означало грудку солі конічної форми [13, 108].

З давньоруських часів походить і слово "чрен" — сковорода для виварювання солі. "Црени", тобто "чрени", за формою ідентичні до прикарпатських, застосовувалися на соляних варницях Солікамська [13, 38].

Вирішальну роль у постачанні солі в різні пункти Русі відігравав східний схил Карпат. З Верхнього Дністра, ймовірно, сіль вивозили на кілька століть раніше, ніж з інших місць [17, 44].

Значними торговельними центрами галицької солі були Галич, Сіль-Галицька (тепер м. Солигалич), літописний Удеч (Зудеч, Зудечів, тобто м. Жидачів) [5, 36—37], Родна, згадана в літопису під 1236 роком, літописний Городок або Городок Солоний (на Львівщині) [19, 733]. Останнє місто утримувало всі права торговельного центру, у XVI—XVII ст. за ним залишався привілей мати склади солі [15, 224]. Згадки про людей "продающих соль" у Києво-Печерському Патерику, на думку дослідника Б. В. Грабовець-

кого, дають підстави припустити, що в XI ст. у Києві існував склад солі, звідки цей важливий продукт розходився по всій Русі [5, 36], існували також купецькі валки — в Іпатіївському літопису під 1164 роком згадуються 300 солеторговців на Прикарпатті, частина яких стала жертвами повені на Дністрі, коли вони вирушили з товаром з Удеча [19, 525].

Основними прикарпатськими постачальниками солі до Києва були два стольні гради — Галич і Перемишль, причому саме торгівля сіллю, на думку В. В. Ауліха, стала причиною появи міста Галича [2, 291]. Від слова "сіль"-"гальс" ("халь", "гал") походить і його назва, і назва всієї Галичини. Вона свідчить про давність існування цього промислу у регіоні, адже у пізніші часи сіль почали називати за латинською назвою мінералу sal (сіль).

Завдяки солі Галич та Перемишль були позначені на середньовічній мапі світу арабського географа Ідрісі, складеній у Палермо 1154 р., як найзначніші європейські торговельні міста [24, 518]. Можливо, цим завдячували ще волинський Луцьк та приморський Білгород-Дністровський як транзитні пункти проходження солі. Імпорт галицької солі зробив відомим також Соляний Городок на Львівщині: згадка про нього була віднайдена серед повідомлень з Далекого Сходу [15, 224]. З пізніших записів відомо, що у XIV ст. з потужного центру солеваріння Дрогобича придніпровські чумаки і закарпатські купці вивозили товар у Південну Європу через Угорщину, а з Волині, Холмщини та Білорусі — в Центральну через Польщу, та у Північну через Прибалтику [15, 255].

Товарна цінність солі з давніх часів пояснювалася її важливістю як продукту, необхідного для живого організму: без солі не може обійтися ні людина, ні тварина, ні навіть рослина. Соляний голод — дефіцит карбонату натрія ($NaCl$) — супроводжується хворобливими явищами, зокрема порушенням кровообігу, пригніченням центральної нервової системи [39, 4] тощо.

Здавна сіль використовувалася у ряді виробництв, у значному об'ємі — в шкіряному. Сучасне використання солі у промисловості не зменшилося: вона застосовується практично у кожній галузі.

Важливе значення має застосування солі у тваринництві: без солі не обходиться годівля свійських та диких тварин. Не випадково у Біблії є рядки, де Бог обіцяє, що "віл твій січку їстиме солону".

У стародавньому світі сіль використовували як харчову приправу у рибних маринадах, солонині, для зберігання олії; з додатками чебрецю отримували трав'яну сіль для виготовлення делікатесів. Морську сіль робили менш гіркою, промиваючи її у дощовій воді або росі [27, 538]. Народи, які не знали солі і використовували замість неї поташ, викликали, наприклад, у цивілізованих греків співчуття. У цьому зв'язку примітним є опис ситуації, що сталася 1098 р. в давній Русі, коли під час сутички з київським князем, галицькі можновладці "не пустиша гостей із Галича ні людей з Перемишля, і не бисть солі во всій Русской землі... І бе видите тогда люди сущая в велицей печали" [20, 108].

Ця згадка з Києво-Печерського Патерика про торгівлю прикарпатською сіллю є однією з перших, і стосується вона важливих політичних подій у Києві, коли у зв'язку з припиненням постачання солі з Галицької та Перемишльської земель печерський чернець Прохор почав виготовляти сіль з попелу та роздавати її, а солеторговці, які скористалися нестачею солі та підвищили на неї ціну у 5 разів, пішли скаржитися Святополку на те, що зазнають збитків від таких дій ченця [21, 151—152]. Князь Святополк Ізяславич пішов на конфлікт з Печерським монастирем. Він відібрав у монахів сіль, яку вони постачали киянам, і пустив у продаж галицьку сіль за підвищеними цінами, тобто попросту здійснив спекулятивний акт [6, 319], адже ціна на сіль була сталою. Вона вказана у літопису — "по две голважні на куну".

Про розмір прибутків від продажу коломийської солі можна судити з того, що на них, наприклад, утримував своїх "оружників" — піщців, тобто пішу дружину, князь Данило Романович, подібно до римських імператорів, які в античні часи платили римським солдатам жалування сіллю. У Римі був введений навіть соляний еквівалент грошей — solarium — соляні гроші [27, 538].

"Соляні гроші" — досить розповсюджене явище. Як свідчив у XIII ст. мандрівник

Марко Поло, вони робилися у Китаї. У провінції Кеінду їх "варили" у спеціальних посудинах: "монети" формували з пластичної соляної маси, висушували на гарячій цеглі та проштамповували імператорською печаткою [12, 14]. Соляні гроші існують і в наш час: ще у середині XX ст. грошовий знак — соляний стрижень довжиною 65 см та вагою 640 грамів, що називався амолес, мав обіг у Ефіопії; на 20 амолес обмінювався срібний талер Марії Терезії [12, 14]. У ряді африканських країн бруски солі залишилися у такій якості донині, вони зберігаються поряд із золотом у банківських сховищах [39, 4].

Примітно, що з відходом "соляних" грошей у Римі почали застосовувати соляний пайок. Його отримували чиновники. За часів імперії соляний пайок відігравав роль нагороди. Відтак стає зрозумілішою і законодавча стаття "Просторової редакції" Руської правди, у якій перераховані продукти недільного податку вірника з отроком або метельником: 7 відер солоду, сир, 7 уборків пшона, 7 уборків гороху, 7 головажень солі [25, 64].

Державний податок на сіль був введений вже у стародавньому Єгипті, а торгівля нею оголошена державною монополією [27, 538]. Монополію на цей необхідний для людей продукт намагалися, напевно, ввести і київські князі, що якийсь час їм удавалося, проте, очевидно, переважне право на сіль залишалося за галицькою знаттю, особливо у часи зміцнення Галицько-Волинської Русі в XII–XIII ст.

У XIII ст. після навали орд Батия, коли галицькі бояри відчули послаблення влади Данила Романовича, вони поспішили захопити права саме на сіль і почали порядкувати перш за все у "соляних" районах князівства — Григорій Васильович у гірській частині перемишльського краю, Доброслав — у Галичі [22, 225], в результаті чого Данило Романович надіслав 1241 р. до Галича стольника Якова з дорученням: "Коломійскую соль отлучите на мя". Однак Доброслав передав свої права двом боярам — Івору Молибоговичу і Лазареві Домажировичу [19, 789–790].

Питання солі правило за важіль у давньоруській політиці [17, 44], залишаючись найважливішою економічною і внутрішньополітичною проблемою Русі, де значна кількість сварок та сутичок між представниками князівської верхівки, боярської опозиції, закордонних претендентів та зазіхальників мали глибинний підтекст — право на торгівлю сіллю. Її роль у системі товарно-грошового обміну була більш ніж значною: за її допомогою відбувалося укріплення, розширення та регулювання феодально-економічного базису, де князівсько-боярська адміністрація прагнула перерозподілу торговельного капіталу, накопиченого в руках купецтва від посередництва і обмінів. Тому нерідко політична боротьба між князівськими родами підкріплювалася економічними блокадами, як це трапилося під час князювання Святополка Ізяславича.

При всій складності політичної ситуації Середньовіччя з типовими для нього внутрішніми війнами видобуток солі сприяв економічній стабільності Галицько-Волинського князівства і, як один з важливих чинників розвитку продуктивних сил у регіоні, забезпечував його прогрес. З розвитком солевидобутку був пов'язаний і розквіт багатьох міст Галичини. У XII ст. Галич став одним з найбільших міст давньої Русі, що не мав собі рівних у Подніпров'ї та Подністров'ї [7, 215]. Скорочення традиційного ринку збуту солі у XVII ст. було тяжким ударом для економіки Підкарпаття. В акті люстрації Калуських соляварень у 1661 р. відзначено, що "сіль на Україну не доходить і збуту немає", у зв'язку з чим значно зменшились прибутки і постало питання про закриття солеварень як нерентабельних [37, 720–728].

Як продукт людського повсякдення, сіль отримала і значення культурно-побутового явища.

Значну частину давніх пам'яток складають усні наративні джерела, які донесли значну кількість висловів, у яких фігурує сіль. Одне з них — cum grami salis (з крихтою солі), тобто з долею іронії, походить з античності і приписується Плінію Старшому, як одна з його крилатих фраз [27, 538].

Тема солі увійшла до казок та легенд ряду народів Європи. Досить розповсюджена вона і в угорському та польському усному фольклорі. Одна з легенд розповідає про угорського короля Белу IV та його дочку Кінгу, з якою одружився польський князь Болеслав і яка взяла у посаг сіль рідної Угор-

щини. По дорозі з Вавеля до Кракова біля річки Велички вона зупинила весільний кортеж і наказала копати глибокий соляний колодязь, де на диво усім присутнім були відкриті поклади солі [12, 14].

Реально ж Величка належить до малопотужних джерел, однак існує і нині у вигляді музею. Глибоко під землею є каплиця св. Антонія, де стеля, підлога, балкони, сходинки, вівтар, "кришталева люстра" та скульптурні оздоблення — барельєфи й фігури святих зроблені з солі. Найбільша святиня каплиці — соляний грот св. Кінгі з образом угорської принцеси, який створено з найчистішої соляної брили [12, 14].

Постійним лейтмотивом тема солі проходить у чеському та словацькому фольклорі, де за взірець може послужити казка "Сіль дорожча за золото" [35, 154—161]. У подібній оповіді не важко розпізнати прадавнє культове ставлення до солі, без якої "людині та тварині немає життя", звідки випливає ідея ставлення до солі як одного з першопочаткових елементів земного творіння. Далеким відлунням подібного тлумачення солі є біблійна оповідь про соляний стовп, на який перетворилася дружина праведника Лота, що, порушивши заборону, подивилася на повалені Богом Содом і Гоморру [Біблія. Буття. Гл. 19]. У Нагорній проповіді "сіллю землі" Христос назвав своїх обранців.

Багато висловів, прислів'їв, приказок, зворотів у повсякденному вжитку набули характерних властивостей, які у французькому народному гуморі відомі як "гальські жарти", що зазвичай називають "солоними" за поєднання дотепності, мудрості, нарочитої грубуватості. Їхня яскрава, дещо фривольна образність позначилася і на пісеньках вагантів і на лукавих "фабліо". Світогляд французького народу, відтворений через "гальське" слово, позначився, на думку ряду мистецтвознавців та театрознавців, і на виробах монументального і прикладного мистецтва, які створювалися простими ремісниками в XII—XIV ст., і на персонажах середньовічних "процесій дурнів" та свят за участю масок [8, 173—174]. У таких театралізованих дійствах втілилися архаїчні форми синкретичного мистецтва, що поєднувало у собі залишки міфологічного бачення — цього прадавнього фундаменту науки, літопису, мистецтва, релігії.

Про сакралізацію солі та місць її осереддя — соляних джерел у давніх германців дізнаємося з "Анналів" Тацита (І ст. н. е.) [32, 25; 17, 44].

Сіль займала певне місце і у язичницьких обрядах слов'ян. На р. Вілія біля групи каменів, які назвалися "Привітальні", кормчі на лодіях кидали у воду хліб і сіль та промовляли: "Вітаю тебе хлібом-сіллю, хліб-сіль прийми і мене пропусти"; такий же звичай існував і на західній Двині [36, 217].

Помітивши у карбонаті натрію дезинфікуючий ефект, солі приписували силу, здатну до очищення [27, 538]. У такій якості вона стала символом очищення у багатьох релігіях від Греції до Японії, а в іудейській традиції — увійшла як одна з святинь до обряду жертвоприношення [33, 352].

Сіль, видобута з золи пустель, яка містила гіпс, стала засобом муміфікації — дії, сповненої таїни і чаклувань. Секрети муміфікації були втрачені, проте деякі інгредієнти відомі, зокрема сіль [27, 538].

Давні греки та римляни наділяли сіль захисними якостями, звідки пішло повір'я, що розсипати сіль — до невдачі, і, щоб відвернути нещастя, необхідно кинути щіпку солі через ліве плече. На фресці Леонардо да Вінчі "Тайна вечеря" (1495) Іуда Іскаріот, наполоханий звісткою Христа про зраду, від несподіванки необережним жестом перекидає на столі сільничку [38. — Rys. 87].

У добу Середньовіччя сільничка із сіллю, яка виготовлялася для багатих господарів переважно із срібла і мала масивні форми, після рицарського застілля замикалася ключником на замок. Стольник, а пізніше — церемоніймейстер, так само відмикав сільничку, і кожен із гостей по черзі солив їжу, відповідно до чину та місця за столом. Стольник був уповноважений стежити, щоб сіль не поцупили або не підсипали до неї отрути. Прості люди, які сиділи на бенкеті близько до дверей, часто взагалі не отримували ні крихти солі і полишали застілля "не солоно хлебавши" [29; 12, 14].

Найзнаменитішою стала сільничка Бенвенуто Челліні (Відень, Музей історії мистецтв), виконана для короля Франції Франціска І. Уславлений флорентійський ювелір працював над нею шість років — з 1539 по

1545 рік і дістав за цей шедевр 1000 золотих екю. Золота сільничка Челліні зроблена у вигляді овальної двоярусної підставки, яка символізувала сушу та воду з алегоричними фігурами Зорі, Дня, Сутінків, Ночі та Вітрів. Її увінчували дві напівлежачі фігури: жіноча — Земля, з рогом достатку в руці, поряд з якою знаходився античний храм (перечниця), та чоловіча — Нептун з тризубом і поруч — корабель, у корму якого насипалася сіль. З усіх своїх робіт примхливий Челліні залишив власноручний підпис лише на цій сільничці [9].

У Середньовіччі сіль не переставала бути продуктом особливого значення, а отже товаром високої цінності. Про її вартісність свідчить, наприклад, історичний факт, коли за картину пензля Ганса Гольбейна нащадкові Амербаха у Базелі було запропоновано з баварської герцогської скарбниці 2000 тонн солі [12, 14].

Протягом багатьох століть сіль залишалася символічним втіленням заможності та достатку. Це зробило її речовиною, яку у багатьох народів дарували на весілля як побажання добробуту сім'ї.

м. Київ

Джерела:

1. *Аристов Н. Я.* Промышленность Древней Руси. — СПб., 1866.
2. *Аулих В. В.* Галич // Археология Украинской ССР. — К., 1986. — Т. 3.
3. *Бакс К.* Богатства земных недр. — М., 1986.
4. *Брайчевський М. Ю.* Римська монета на Україні. — К., 1959.
5. *Грабовецький Б. В.* Солеварні промисли Прикарпаття в період Київської Русі // Київська Русь: Культура, традиції. — К., 1982.
6. *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь. — М., 1989.
7. *Гончаров В.* Давній Галич // Вісник АН УРСР. — 1956. — Кн. 1.
8. *Дмитриева Н. А.* Краткая история искусства. Очерки. — М., 1968.
9. Жизнь Бенвенуто Челлини. — М., 1958.
10. *Зоценко В. Н.* Торговля в южнорусских землях (VIII — первая половина XIII ст.). Археология Украинской ССР. — Т. 3. —К., 1986.
11. Закарпатська область // Історія міст і сіл Укр. СРСР. — К., 1969.
12. *Здорик Т.* Кристаллы жизни. — М., 1991.
13. *Ісаєвич Я. Д.* Солеварна промисловість Підкарпаття в епоху феодалізму // Нариси з історії техніки. — 1961. — Вип. 7.
14. *Лециевич Л.* Летописные поморяне // Древности славян и Руси. — М., 1988.
15. Львівська область // Історія міст і сіл Української РСР. — К., 1968.
16. *Лазаренко Є. К.* Надрові багатства західних областей України. — Львів, 1946.
17. *Магомедов Б. В., Кубишев А. І.* Соляний промисел в пізньоримський час на Присивашші // Старожитності Русі-України. — К., 1994.
18. *Пеленський Й. Г.* Древнеруський княжий двір // Львів, 1950. — НА ІА НАНУ. — Ф. 12/311.
19. Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Императорскою археографическою комиссиею. — Т. 2. — Ипатьевская летопись. Изд. 2-е. — М., 1908.
20. Патерик Киево-Печерского монастыря. — СПб., 1911.
21. Пам'ятки мови та письменства давньої України. — Т. 4. — К., 1930.
22. *Пашуто В. Т.* Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. — М., 1950.
23. *Рыбаков Б. А.* Торговля и торговые пути // История культуры Древней Руси. — 1951. — Т. 1.
24. *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества. XII—XIII вв. — М., 1982.
25. Русская Правда. Пространная редакция // Российское законодательство X—XX вв. — М., 1984.
26. Советский энциклопедический словарь. — М., 1981.
27. Словарь античности. Москва-Берлин, 1989.
28. *Свешников И. К., Козак В. И.* Раскопки курганов возле Дрогобыча // АО, 1976. — М., 1977.
29. Социальная история Средневековья / Ред.: Е. А. Косминский и А. Д. Удальцов. — М., 1927. — Т. I—II.
30. *Там само.*
31. *Толочко П. П.* Літописи Київської Русі. — К., 1994.
32. *Тацит Корнелий.* Анналы. — Кн. 13 // Сочинения. — Т. 1. — Л., 1969.
33. *Трессидер Дж.* Словарь символов. — М., 1999.
34. *Чачковський Л., Хміпевський Я.* Княжий Галич. — Станіслав, 1938.
35. Чешские и словацкие народные сказки. Составитель и примечания: И. Иванова. — М., 1990.
36. *Штыхов Г. В.* Язычество и христианство в Полоцкой земле // Старожитності Русі-України. — К., 1994.
37. Slownik Geograficzny Krolestwa Polskiego. — T. III. — Warszawa, 1882.
38. *Ulmann E.* Leonardo da Vinci. — Warszawa, 1984.
39. *Скрипнюк Р.* Сіль із Солотвинського рудника // Вільне слово. — 2000. — 31 липня. — № 59 (136873).

РИТУАЛЬНЕ ЗАСТОСУВАННЯ СВІЧКИ У ВЕСІЛЬНИХ ОБРЯДАХ

Тетяна ПАРХОМЕНКО

У традиційному поліському весіллі свічка — обов'язковий атрибут найважливіших весільних обрядів. Вона освітлює таїнство виготовлення короваю, його прикрашання, посади молодих, обряд "змагання" короваїв, ритуальну трапезу, розподіл короваю, зміну дівочого головного убору на жіночий. Як уособлення сакрального вогню, важливу функцію виконує свічка при проведенні ще одного весільного обрядодійства — злучення родинних вогнищ двох родин. Саме на останньому і зосередимо нашу увагу.

Перед тим, як увійти до хати молодої, весільний поїзд молодого очікує проведення ритуалу "злучення свічок". Його опис поданий у статті С. Двораковського "Obrzędy weselne w Niemowiczach (powiat sarneński)" [3, 280—305], він згадується також у книзі М. Маркевича "Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян" [5, 140—141], в праці Ф. Вовка "Студії з української етнографії та антропології" [1, 264]. Доповнюють уявлення про давній обряд і власні експедиційні записи автора на території рівненського Полісся. Так, у с. Кісоричах Рокитнівського району зафіксовано: коли молодий приїжджає до молодої, їх зустрічають дві пари — від його та її родин: "І сьо тако встают навстречу: чоловік-жонка, чоловік-жонка, аби шоб парние. Сьо вони так тиє свечки засвятили. І я — чоловік, а сьо — жонка; я наступаю (на ногу. — *Т. П.*)... і цилуюца навхрест. Осьо ції поцілуваліса, а потом — тиї. І кожен свою свічку тримає і цілуюца. (Свічки дві, тримали чоловіки. — *Т. П.*). А потом вже тиї свечки дают светилце (дівчина зі сторони молодого, сестра чи племінниця. — *Т. П.*). Зводять свечки докучи, світилка бере і одним платочком обматує" [15]. Супроводжує ритуал відповідна пісня: У вас свеча і в нас свеча — / Зліпим докупи, /ї в вас дитя і в нас дитя / Та зведем докупи [18]. Подібний варіант пісні був записаний нами і у с. Кам'яному Рокитнівського району: У вас свєча і в нас свєча, / Да злєпімо докупи. / У вас дєвчина, у нас хлопчина, / Да зведемо докупи [11, 12, 13]. Згідно з нашими записами, зі сторони молодого та молодої також обирали символічну пару — чоловіка та жінку. Вони ставали навпроти зачинених дверей, тричі їх відчиняли й цілувалися. Згодом свічки давали світилці [12]. Більш детальним є такий опис обряду: "Встають на порози — з нашої руки двє людини, і з тої двє. І собє так ставляют: те собі праву ногу ставєт навхрест, те собє на порог і здоровкаюца. А вони ж то двері раз одкривають, то ці назад закривают, послі — другий раз, а третій раз уже вони поздоровкаліса — целуюца так навхрест чоловік з жонкою. А после зводять і вже світять вогонь... Потім, як свічки не погорать, то до церкви неслі" [14].

На підставі отриманих від інформаторів даних можемо зауважити, що головними учасниками "злучення свічок" були хрещені батьки. Для отримання права на участь у ритуалі останні мали відповідати важливому критерію "життя в парі", тобто вони мали бути вдало одруженими.

Характерна особливість: у ритуалі, описаному Ф. Вовком та М. Маркевичем, не чоловіки тримають свічки, а жінки-свашки. Жінки правою ногою стають на поріг, зліплюють свічки і тричі цілуються через поріг. Подібний звичай був записаний нами в с. Білці [8, 9] та в с. Яринівці [19] Березнівського району Рівненської області. Там свічки злучає хрещена матір молодого та хрещена матір молодої. Кожна з них тримає по одній восковій свічці і, співаючи весільної пісні, тричі обводять їх одну за одною за ходом сонця. З'єднують свічки, зв'язуючи їх хустинкою [19]. В досліджуваному регіоні обряд зведення свічок був дуже поширеним. Зокрема, він був зафіксований нами в селах Рокитнівського району — Боровому [10], Олександрівці [17], Нетребі [16]. Особливий науковий інтерес викликає інформація, що була записана в с. Олександрівці: інформатор вказав на причини, з яких обряд злучання свічок не відбувався. "Як трохи свої, далекіє, да свої ще — то не зводять... От, скажімо, в мене дочка, а там син, то се

ми трошки свояки якісь — то вже ми не зводимо тих свечок" [18]. Обрядодія злучення свічок мала сприяти об'єднанню представників двох різних родин, утворенню єдиного домашнього вогнища. Якщо між родичами молодої пари вже існували родинні стосунки, то відпадала потреба в утворенні спільного вогнища двох родів — адже воно вже існувало. Тобто, обмеження в проведенні обряду зумовлювалося існуючими між учасниками обряду родинними зв'язками.

Наведений вище матеріал свідчить, що в обряді злучення свічок присутній мотив змагання, боротьби. Основні дії обрядодійства відбувалися на межі хати — на порозі. Відкривання та закривання дверей символізувало ідею боротьби двох родин: з боку молодого — це своєрідна перепона, символічне взяття фортеці; з боку родини молодої — хата — це останній прихист для дівчини, місце захисту молодої її родиною. На підтвердження цього наведемо звичай, що побутував в с. Сновидовичах Рокитнівського району. Там, коли підходили до порога молодої, співали: "Каменю наш, кременю, /Викреши нам огню. /Викреши нам огню, /Бо ми едем на войну" [6, 5]. Маршалок відчиняв палицею двері хати молодої, а зсередини двері зачиняли, і так тричі. За третім разом двері вже не зачиняли, а проводили обряд злучення свічок. За відомостями інформаторів, обряд передбачав гасіння свічок, однак учасники дійства спеціально домовлялися між собою, щоб їх не гасити: побоювалися "стріту" — щоб не стало комусь зле [6, 5]. В с. Біловіжі цього ж району також особливо оберігали полум'я свічок, адже за місцевими уявленнями, коли погасять свічку молодого, то старшою в сім'ї буде молода [6, 21]. Під час цілування через поріг намагалися загасити свічку в руках жінки в с. Залав'ї Рокитнівського району. Жінка кусала винуватця та знову запалювала свою свічку [6, 35]. Тобто ми погоджуємося з думкою Д. К. Зеленіна про те, що обряд злучання свічок був і символом примирення двох родин, і символом об'єднання вогнів їхніх домашніх вогнищ [4, 336].

У контексті нашого дослідження актуальним є повідомлення про першоджерело вогню для весільної свічки. Згідно з матеріалами А. Гури, в Сарненському та Володимирецькому районах Рівненської області ритуальний вогонь здобували від запаленого у воротах молодої багаття [2; 172—173]. Старша сваха з боку молодого підходила до цього багаття, щоб запалити свічку з привезеного весільним поїздом короваю. Вона цілувалася з матір'ю молодої, яка, в свою чергу, запалювала від неї власну свічку. Зрозуміло, що такі ритуальні дії зумовлювалися очисною функцією багаття в обряді "смалення" молодої. Звичай запалювати свічку молодої від родичів молодого був притаманний різним районам Рівненської області: Костопільському — с. Золотолин; Сарненському — села Велике Вербче, Мале Вербче, Кричильск; Володимирецькому — смт. Городець [2, 172—173]. З іншого боку, у фольклорних текстах першоджерелом вогню на весільній свічці називається кремінь — камінь, за допомогою якого добували наділений магічною силою особливий "живий" вогонь: "Кремень, кремень, викреши нам вогню, / З білого кременю свічку запалити, / Сей двур звеселити!" [7, 74].

Про утвердження патріархату в весільній обрядовості свідчить не тільки звичай запалення свічки молодої від вогню роду молодого, а й традиція її особливого ритуального прикріплення. Зроблені нами в с. Більці Березнівського району Рівненської області записи свідчать, що свічку молодого кріпили таким чином, щоб вона була вищою за свічку молодої: "Так як будто би молода була менша — вже будто би жінка" [8]. В даному селі свічки забирала сваха з боку молодого, яка встромляла їх у хліб. Скільки молоді будуть сидіти за столом, стільки й горітимуть свічки. Такий звичай побутував і в с. Томашгороді Рокитнівського району Рівненської області. Після символічного "змагання" короваями на порозі зліплювали свічки: учасники обряду ставили на поріг праву ногу, обводили свічки одну навколо одної тричі та зліплювали їх докупи — молодого вище, молодої нижче [6, 46]. Зліплені свічки вставляли у "бохончик" хліба молодої. Згідно з відомостями В. Доманицького, традиції встромляти злучені свічки у хліб дотримувалися в 90-х рр. XIX ст. у селах Бистричі Березнівського та Гута Костопільського районів. Свічки також забирала сваха з боку молодого, попередньо обгорнувши їх хустинкою та встромивши у "бохон" (місцева назва хліба — *Т. П.*). В її обов'язки входило наглядати за полум'ям свічок, щоб часом ніхто "...не пошут-

кував або не зробив шо недобре" [7, 74]. Подібний звичай був зафіксований і Г. Пашковою в с. Залав'ї Рокитнівського району: з хліба зрізали верхню скоринку, робили два отвори, в які вставляли свічки. Свічки завжди знаходилися поблизу молодого, адже відразу за ним сиділа "светилка" [6, 35].

Часто весільні пісні виконували магічну функцію замовлянь. Так слова, що супроводжували обряд злучення свічок, за стилістикою близькі до примовлянь знахарів та ворожок: "Ліпітеся, свічі, любітеса, дети / Свічі злепілися і дети злюбілиса" [6, 46]. Зауважимо, що віск здавна використовували під час ворожінь любовної магії. За народними уявленнями, ритуал злучення свічок оберігає подружню пару від розлуки та зради, що підтверджують рядки з пісні, виконуваної в с. Немовичах Сарненського району: "Покотиласа да хордувина / Да й по битуй дорози, / Поцалуймоса, моя сванечко, /Хоч на першом порузи. / І твоя свеча, і моя свеча, / Да стулімо докупи, / Шоб нашим деткам молодесенькім / Да не було розлукі" [3, 297]. Аналогічна пісня побутувала в Костопільському та Березнівському районах: "Ой приступи, сваненько, до мене, / Єсть у тебе свічічка і у мене, / Ізліпимо свічічкі докупи, / Щоб не було нашім дітям розлуки" [7, 2].

Майже одночасно зі злученням свічок відбувалося "змагання" короваїв, атрибутом якого теж була воскова свічка. За архівними даними, ритуал побутував на території Рівненського повіту в 90-х рр. XIX ст. [7, 74]. Дружки з боку молодого та молодої один перед одним піднімали на віках свої короваї. Обряд супроводжували вигуки: "Муй вишче, муй вишче!". Як правило "перемагав" коровай молодого, що підкреслює текст відповідної пісні: "Наш коровай вишче, / Наше вуйсько бульше, / Ми вас звоюємо, / Комору згробуємо, / Да вивалимо стінку, / Да возьмем у пана свата дівку" [7, 74]. Такий звичай побутував і в першій половині XX ст. у селах Зарічненського (Вичівці, Серниках), Дубровицького (Круповому) та Рокитнівського (Томашгороді) районів Рівненської області. За традицією, піднімати коровай повинен був дружко з боку молодого, а хліб — брат чи дядько молодої. В с. Томашгороді приказували: "Побачимо, чиє буде вище, чи наше, чи ваше"[6, 46]. Звичайно, що коровай молодого був вищим. Для того, щоб переміг рід молодого, старшого дружка навіть піднімали над землею [6, 53]. Але коровай в цьому селі і сам по собі був високий, бо його прикрашало весільне деревце — ялинка або весільні шишки зі свічками [6, 44]. Тому і співали: "Наше поле ширше, / Наш коровай вищий" [6, 46]. Згідно з нашими експедиційними записами, були відомі й інші примовки: "Наш коровай красен, / Наш молодий красен!" Або: "Наш коровай красен, / Наша молода красніша та гарніша!" (Дубровицький, Зарічненський райони). В с. Серниках Зарічненського району після ритуального діалога "Чий коровай вищий?" коровай та хліб зі вставленими в них свічками тричі обносили навколо столу. Звичай піднімати обрядові страви вгору — коровай та булку — був зафіксований нами і в сусідньому с. Вичівці (записи 1995 р. зберігаються у фондах Рівненського державного гуманітарного університету). В описаних звичаях коровай та свічка в ньому були, ймовірно, жертвою давнім божествам — покровителям шлюбу, а свічка на короваї, хлібі мала символізувати ідею родючості, достатку.

Аналіз фольклорно-етнографічного матеріалу рівненського Полісся дає можливість зробити висновок, що символіка свічки у весільних обрядах була пов'язана з тим значенням, якого надавали її полум'ю. Не випадково під час весільних обрядодійств застосовували архаїчний спосіб добування вогню за допомогою кременю (так само давнім був і спосіб виготовлення весільних свічок). Свічку наділяли доленосною функцією, від полум'я якої залежало майбутнє життя подружжя. Ритуал "злучення свічок" підсилювала магія слова. Разом з тим не варто обмежувати функціональне призначення свічки лише очисною символікою — її встромляння в хліб, яким опікується світилка; прикрашання коровайних шишок — все це було пов'язане з ідеєю родючості.

I. Використана література

1. *Вовк Х. К.* Студії з української етнографії та антропології. — К., 1995.

2. *Гура А. В.* Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины. Словарь: Н-Свашка // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / АН СССР. Ин-т балканистики; Отв. ред. Н. И. Толстой. — М., 1986. — С. 144—177.

3. *Dworakowski S.* Obrzędy weselne w Niemowiczach (powiat sarneński) // Rocznik Wolyński. Pod resakcja Jakuba Hoffmana. — Równe: Wydany staraniem Wolyńskiego zarzabu okręgu zwiazku nauczycielstwa polskiego, 1939. — T. 8. — S. 280—305.

4. *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К. Д. Цивиной. Примеч. Т. А. Бернштам, Т. В. Станюкович й К. В. Чистова. Послесл. К. В. Чистова. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — 511 с.: ил. (Этнографическая библиотека).
5. *Маркевич Н. А.* Обычаи, поверья, кухня й напитки малороссиян // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / Упор., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк; Вст. ст. А. П. Пономарьова; Іл. В. І. Гордієнка. — 2-е вид. — К.: Либідь, 1991. — С. 140—141; іл. ("Пам'ятки історичної думки України").

II. Рукописні матеріали

6. ІМФЕ. Фонд 14—5. — Од. зб. 436. — 400 арк.
7. ЦНБ. Фонд 1. — Од. зб. 33496. — 107 арк.

III. Географія обстежених поліських пунктів

8. Зап. у 1999 р. в с. Білці Березнівського району Рівненської області від Євсенко Євгенії Юхимівни, 1930 р. н.
9. Зап. у 1999 р. там само від Євсенко Марії Іванівни, 1927 р. н.
10. Зап. у 1996 р. в с. Боровому Рокитнівського р-ну Рівн. обл. від Довгаль Солохи Максимівни, 1908 р. н.
11. Зап. у 1998 р. в с. Кам'яному Рокитнівського р-ну Рівн. обл. від Кільковець Тетяни Василівни, 1955 р. н.
12. Зап. у 1998 р. там само від Ковальчук Галини Михайлівни, 1944 р. н.
13. Зап. у 1998 р. там само від Колядич Параски Василівни, 1941 р. н.
14. Зап. у 1996 р. в с. Кісоричах Рокитнівського р-ну Рівн. обл. від Волошиної Марії Юхимівни, 1928 р. н.
15. Зап. у 1996 р. там само від Попко Ганни Опанасівни, 1946 р. н.
16. Зап. у 1999 р. в с. Нетребі Рокитнівського р-ну Рівн. обл. від Довгаля Петра Тимофійовича, 1925 р. н.
17. Зап. у 1996 р. в с. Олександрівці Рокитнівського р-ну Рівн. обл. від Близнюк Агафії Степанівни, 1914 р. н.
18. Зап. у 1996 р. в с. Олександрівці Рокитнівського р-ну Рівн. обл. від Козаченко Надії Яківни, 1928 р. н.
19. Зап. у 1995 р. в с. Яринівці Березнівського р-ну Рівн. обл. від Потапчук Ніни Василівни, 1933 р. н.

УНІКАЛЬНІ НАПИСИ НА МУЗЕЙНИХ ЕКСПОНАТАХ

Людмила РОЗСОХА

У фондах Миргородського краєзнавчого музею зберігаються експонати з унікальними написами, які додають вагомих штрихів до характеристики епохи, з якою вони пов'язані, а також суттєво доповнюють відомості про авторів чи власників цих речей.

З початку 20-х років XX століття гордістю музейної колекції старожитностей є шабля XVII століття, яка належала Олексієві Апостолу — представникові славетної родини миргородського полку. Протягом XVII—XVIII століть кілька діячів із роду Апостолів обіймали значні посади в ієрархічній структурі тогочасної козацько-старшинської верхівки Лівобережної України.

Павло Охрімович Апостол пройшов шлях від сотника до миргородського полковника, а згодом — до генерального осавула й наказного гетьмана (1659). Миргородськими полковниками з 1664 по 1736 роки були Дем'ян, Григорій, Данило й Павло Апостоли. Данило Апостол, як полковник, урядував на Миргородщині в 1683—1727 роках, а в 1727—1734 роках був гетьманом Лівобережної України. Його син Петро утримував пірнач лубенського полковника, небіж Яків Апостол служив миргородським полковим осавулом, а онук Данило дослужився до генерального хорунжого (1762—1767). Отже, упродовж майже двох століть Апостоли не випускали з рук шаблі — бойової зброї й, поряд із булавою й пірначем, символу влади.

Олексій Апостол, власник шаблі, що нині зберігається в Миргородському музеї, був, очевидно, миргородським сотником. Підстави для такого припущення дають написи на його шаблі. У частині клинка, що прилягає до ефеса, впоперек полотна з обох боків викарбувано написи кириличним письмом. На правому боці шаблі чітко читається: "АЛЕ ЋИ АПОТОЛЪ МИРОГОРОЦКІИ. РАХП", тобто, року 1680. Текст на лівому боці шаблі важко піддається реконструкції: напис напівстертий, очевидно, внаслідок некваліфікованого механічного очищення абразивними матеріалами. Краще збереглася нижня частина цього напису, тобто кінець фрази: "...ЩЕ ИСКАЛЪ ПОМОЩИ ИКЪ".

Третій напис викарбувано на правому боці шаблі уздовж клинка; це дидактична сентенція, написана характерним для XVII століття силабічним двовіршем із жіночою римою:

"ЛИСЮ NE АЛИСЬ БЕЗ СУДУ СМЕРТ NE БУДЕТ. СТАВЪС NEХАИ ZЕ И БГЪ К ТЕБѢ ПРИБУДЕТЬ".

Сучасною мовою це звучало б так:
“Злися — не залийся: без суду смерть не буде.
Стався — нехай же і бог к тобі прибуде”.

Слово “залитися” тут ужито в значенні померти від раптового припливу крові через надмірне почуття, злість. Отже, зміст повчання можна переказати ще й так: хоч який би ти не був злий, а карати на смерть без суду не можна; коли ж суд стався, тоді й бог тобі допоможе (карати).

Напис на шаблі — “Миргороцкій” — є, на нашу думку, підтвердженням сотництва Олексія Апостола.

У XVII столітті полковникові й сотникові належала фактично вся повнота влади в довірених їм військових і територіально-адміністративних одиницях — у полкові й сотні. Тож така настанова, як на шаблі Олексія Апостола, була не зайвою: вона щоразу нагадувала козацькому провідникові й можновладцеві про його відповідальність за людські долі. Можливо, ця шабля була подарована О. Апостолу в час його вступу на сотницький уряд від миргородського полковника Павла Апостола, який, знаючи Олексієву вдачу, вважав не зайвим на своєму презенті зробити ще й застереження: будь, мовляв, поміркованішим, мудрішим, обачнішим і не поспішай карати, не розібравшись у справі.

У Миргородському краєзнавчому музеї експонується кілька гончарних виробів, виготовлених талановитим майстром із народу Павлом Калашником (1847—1909). Гончар із села Хомутець Миргородського повіту робив різноманітний посуд, куманці, свічники, вази з ліпним декором, дитячі іграшки тощо. Його твори високо цінував письменник А. П. Чехов, він рекомендував їх на виставки кустарів і народних майстрів до Києва, Харкова й Петербурга. Роботи Павла Калашника є в різних музеях України, у тому числі й у музеях Миргородщини.

Зокрема, у Миргородському краєзнавчому музеї особливо цікава велика керамічна ваза урочистого призначення — для хліба й солі (інв. № Д-334), з текстами на обідку верхньої частини вази, ніжки та основи. Тексти уточнюють ім'я та по-батькові Павла Калашника. Річ у тому, що до відомих видань (наприклад, енциклопедичного довідника “Митці України” видання 1992 року та ін.), а також до публікацій про цього майстра-гончара вкралася прикра неточність: із чиєсь подачі Павло Калашник скрізь названий Івановичем. Ваза з Миргородського музею вносить принципове уточнення щодо цього факту. На нижній частині ніжки вази викарбувано текст: “Рукодѣліе Павла Гри. Калашника. 1895 года Августа 6 дня”. Цей напис, на наш погляд, є вагомою підставою для ствердження: “Ім'я по-батькові гончара Павла Калашника було Григорович”. Полтавський мистецтвознавець Віталій Миколайович Ханко теж вважає, що найменування Іванович є хибним.

На обідку верхньої частини вази й у нижній частині основи є текст: “Высокоблагородіямъ Высоковнимательнымъ и добросердечнѣйшимъ Попечителямъ Савинскаго училища и народнаго просвѣщения Петру Викторовичу, Софии Викторовне и дочери ихъ Александре Петровнѣ Фроловымъ-Багреѣвымъ”.

Очевидно, цей виріб П. Калашник виготовив на замовлення народного училища села Савинців, яке розташоване недалеко від Хомутця. Ваза призначалася як подарунок опікунам училища — савинцівським поміщикам Фроловим-Багреєвим з якоїсь урочистої нагоди.

Не менш цікавий і напис на музейному експонаті — кобзі відомого кобзаря Михайла Кравченка (1858—1917) із села Великих Сорочинців. Сліпий юнак став учнем миргородського кобзаря Самійла Яшного. Михайло Степанович був знайомий з етнографом Опанасом Сластьоном, який записував від нього українські думи, знався з письменником Володимиром Короленком. Кравченко відомий як автор дум “Чорна неділя в Сорочинцях” та “Про сорочинські події 1905 року”. Кобзар часто виступав у Києві, Полтаві, Катеринославі, 1902 року брав участь як виконавець народних дум на кустарній виставці в Петербурзі й на XII Археологічному з'їзді в Харкові.

Кобза М. Кравченка (інв. № Д-316) надійшла до музею в незадовільному стані — без кілочків і струн. На тильному боці грифа викарбувано текст: “Оцю кобзу роздобувъ Мыхайло Стыпановичъ Кравченко, а переробляли брати Заикыны, а коштує вона дорогенько 10 карбованцівъ”. Цей напис повідомляє нам прізвище невідомих сьогодні майстрів кобз (а можливо, й кобзарів) — братів Заїк із Миргородщини, слід гадати, з Великих Сорочинців, де й сьогодні є прізвище Заїка.

Книжки теж мають свою долю. Дуже незвичайною була доля книжки під назвою “Вік”, виданої у Києві 1902 року. На її ти-

тульному аркуші й фронтисписі стоять цікаві автографи власників цієї книжки різних часів: Т. Устименко, О. Демидовський, І. Гурин, П. Ротач. Ці імена багато важать для Миргорода, а два останніх і для України: всі вони представляють історичні реалії XX століття.

Перший власник книжки "Вік" — Тимофій Макарович Устименко, відомий свого часу діяч Миргородського повіту, педагог, фольклорист, краєзнавець. В 1881—1897 роках служив учителем Миргородського повітового земства. Учителюючи в селі Зуївцях, він написав історико-краєзнавчий нарис "Село Зуївці Миргородського повіту Полтавської губернії", який видав у Полтаві 1894 року окремою брошурою. Тимофій Макарович мав брата Архипа, директора Миргородського міського банку, який знався на літературі, сам пробував сили в письменстві. Дружина Архипа — Марфа Оврамівна Устименко — теж кохалася в поезії, 1917 року вона видала в Миргороді в друкарні Шифри Шик збірочку своїх віршів і байок "Поетичні твори".

З бібліотеки Устименків книжка "Вік" перейшла до їхніх родичів — миргородців Демидовських. Це була освічена дрібнодворянська і священицька родина, з якої вийшло чимало значних діячів Миргорода. Турботами й заходами священика М. Демидовського в місті 1867 року споруджено нову Воскресінську церкву. Цікаво, що обидві згадувані родини — і Устименки, і Демидовські — входили до кола друзів і приятелів молодого Панаса Мирного (Рудченка).

На початку 70-х років XX століття миргородський етнограф, фольклорист, лексикограф і великий книголюб Іван Іванович Гурин (1905—1995) розшукав цілий стос нереалізованих із давніх часів примірників збірки "Поетичні твори" уже зовсім забутої на той час авторки Марфи Устименко. Почалися пошуки відомостей про цю віршувальницю. Пошуки вивели на одну з родичок Устименків і Демидовських, яка й подарувала Гурину книжку "Вік", що зберігалася в неї.

У 1973 році Іван Гурин передав цю книжку відомому полтавському краєзнавцеві, літературознавцеві й письменникові Петру Петровичу Ротачу, який за своє життя розшукав багато напівзабутих, а то й зовсім незаслужено забутих імен українських діячів, у тому числі миргородців, а серед них — і поетеси Марфи Устименко. Петро Ротач і Іван Гурин — українські патріоти — зазнали утисків і переслідувань у роки тоталітарного режиму за свою любов до України, її мови, проте не зламалися й не зрадили своїх переконань, залишаючись упродовж десятиліть великими трудівниками в обороні рідного слова.

Книжка "Вік" протягом тривалого часу перебувала в П. Ротача. А 1998 року дослідник вирішив, що унікальний примірник має бути повернутий Миргороду — містові, з яким він пов'язаний.

м. Миргород

ФОЛЬКЛОРИЗМ ЛІТЕРАТУРИ

Юлія ШУТЕНКО

Проблема фольклорно-літературних взаємин перебувала в полі зору філологів протягом XIX–XX ст., і тепер не втрачає своєї актуальності, адже усна колективна та письмова індивідуальна творчість взаємодіють, перетинаються між собою, взаємно збагачуючись.

Фольклорно-літературні взаємини, фольклоризм літератури осмислювало багато українських вчених. У першій половині XIX ст. ці проблеми закономірно постали перед дослідниками в зв'язку з формуванням романтичної парадигми світосприйняття, захопленням старовиною, прагненням пізнавати своє рідне, національне. Найбільш помітними в цей період були праці М. Максимовича, О. Бодянського, І. Срезневського, М. Костомарова, П. Куліша.

Дослідники-романтики висловлювали переважно універсальні положення про співвідношення фольклору й літератури, не аналізуючи фольклоризму окремого художнього літературного твору, за винятком М. Максимовича, який досліджував народнопоетичну основу "Слова о полку Ігоревім".

У перехідний період від романтизму до позитивізму погляди на взаємодію творчості народної та письменницької висловлювали, як правило, аналізуючи поезії Т. Шевченка. На етапі становлення нової української літератури геній Кобзаря витворив своєрідну поетику, якій властиве органічне "переплавлення", "переливання" усної словесності у власні мистецькі зразки. Зацікавлення фольклоризмом творів Т. Шевченка є і в М. Костомарова, і в П. Куліша, згодом – у І. Франка. Основний висновок вчених: Тарас Шевченко – поет народний.

У другій половині XIX – на початку XX ст. проблему співвідношення фольклору й літератури досліджували О. Потебня, М. Драгоманов, М. Сумцов, І. Франко, М. Дашкевич, М. Грушевський, Б. Грінченко, М. Павлик, В. Гнатюк. Вчені аналізували фольклоризм окремих творів літератури, актуальним залишилося вивчення пам'ятки "Слова о полку Ігоревім" (М. Грушевський), досліджували фольклоризм творів Т. Шевченка (І. Франко). Методологічні настанови для розуміння складності трасформаційного процесу, який відбувається під час впливу одного типу словесності на інший, запропонували в своїх працях О. Потебня, М. Грушевський. На відміну від попередніх дослідників, які сприймали фольклор як нижчу сходинку, від якої відштовхуються письменники, щоб на вищому рівні продовжувати традиції народних співців, О. Потебня, М. Драгоманов, І. Франко розглядали фольклор та літературу як два види мистецтва, між якими відбувається взаємовплив; відстоювали концепцію фольклору як словесності імперсональної, і літератури як словесності, побудованої за "індивідуальним принципом".

У радянський період взаємозв'яки фольклору й літератури, фольклоризм літератури досліджували О. Лобода, В. Перетц, К. Грушевська, В. Петров, П. Попов, М. Рильський, О. Дей, Г. Нудьга, М. Пазяк та ін. Вчені простудіювали фольклоризм від пам'яток давньої української літератури до творів радянських письменників, охоплюючи або певний період літератури або, найчастіше, фольклоризм творчості одного автора.

Сучасні українські фольклористи та літературознавці продовжують досліджувати проблему взаємодії усного колективного та письмового індивідуального (В. Бойко, Л. Дунаєвська, О. Гончар, Р. Кирчів, І. Денисюк, В. Качкан, Б. Хоменко, В. Погребенник, С. Росовецький, О. Вертій, П. Будівський, М. Дмитренко, Т. Шевчук, Г. Грабович та ін.).

Серед зарубіжних вчених XX ст. проблеми взаємодії фольклору та літератури досліджували М. Андрєєв, Ю. Соколов, М. Азадовський, В. Гусєв, У. Далгат, Д. Медріш, О. Фрейденберг, П. Богатирьов, Л. Ємельянов, В. Пропп, Б. Путілов, В. Сідельніков, С. Лазутін, А. Бушмін, С. Азбєлєв, Л. Дмітрієв, В. Мітрофанова, В. Жирмунський, Н. Савушкіна, Т. Тіселтон Дейєр, Д. Хормен, Р. Дорсон та ін.

У різні часи фольклор взаємодіяв з літературою неоднаково, неоднорідно. Початкові продукти літератури, як зазначає О. Потебня, багато в чому нагадують настрій думки,

властивий народній поезії, а в яскравих, відомих творах народної, тобто усної та безособової, поезії ми маємо бути налаштовані зустріти підготовку літературних явищ [19, 139].

Взаємодія фольклору та літератури — "це процес закономірний, але далеко не однотипний, — стверджує У. Далгат, — він має індивідуально-неповторний та історично послідовний розвиток" [5, 11].

З погляду історичного розвитку та співіснування фольклору й літератури Д. Медріш вирізняє два типи фольклорно-літературних зв'язків: відкритий (контактний), коли близькі за функцією писемні та усні жанри протягом цілих епох співіснують і здійснюють один на одного помітний взаємний вплив, та закритий (паралельний), коли різні усні та писемні жанри утворюють в національній словесності єдину і вельми сталу протягом кількох століть жанрову систему за принципом доповнюваності [15, 11].

І. Франко простежує взаємодію фольклорної народної традиції з творчістю індивідуальною в процесі історичного розвитку цих обох форм словесності. Спочатку народні поети, дуже прив'язані до традиції, майже не творять нічого від себе, а лише комбінують готові мотиви, надають їм традиційної форми. "Так посталий твір переходить з уст в уста як спільна власність цілого племені, бо кожна частина, кожний складник того твору вже й перед тим був усім звісний" [25, 76].

Згодом, коли з усної поетичної творчості виокремлюється літературна, "писателі і поети не перестають черпати зі спільного скарбу традиції народної і не виривуються свідомо з рамок тої традиції. Твори їх, призначені для співу або для голосного читання, так само як і усні, вважаються ще спільним добром усього народу" [25, 77].

На наступному етапі "освічена одиниця починає виростати духом понад голови сірої, темної маси, починає виломлюватись з гнітючих рамок традиції, в яких живе", в духовній творчості такий митець бажає проявити себе з усіма особливостями. Звичайно, і такий поет мусить послуговуватись елементами традиційними, "він постарається тільки дати тим елементам якнайбільше своєї індивідуальної окраски, розширити ті форми, поглибити ті мотиви, поглянути на них з іншого боку, ніж досі гляджено, ввести нові комбінації, досі не уживані" [25, 77]. До творів з такими фольклорно-літературними взаєминами І. Франко відносить "Божествену комедію" Данте, драми Шекспіра, романи Сервантеса, новели Боккачо і Чосера та ін. В українській літературі, на думку І. Франка, Т. Шевченко зробив те, що Данте в літературі італійській, Кальдерон і його група в іспанській, Шекспір в англійській.

О. І. Дей, О. І. Зілинський, Р. Ф. Кирчів, Н. С. Шумада у праці "Український фольклор у слов'янських літературах" вирізняють три головні форми фольклорно-літературних зв'язків, які стосуються аспекту фольклоризму літератури (тобто процесу розвитку і художнього збагачення індивідуальної професійної словесної творчості на основі народної, колективної):

1) засвоєння літературою своїх національних народнопоетичних надбань;

2) використання фольклорних джерел сусіднього, спорідненого походженням, історією і мовою народу;

3) опрацювання інтернаціональних фольклорних сюжетів та мотивів.

Автори стверджують, що друга із зазначених форм фольклорно-літературних взаємин знайшла у слов'янському світі найбагатший і найяскравіший прояв у зв'язках слов'янських літератур з українським фольклором. Зокрема, вони розглядають зв'язки українського фольклору з російською, польською, чеською, болгарською, білоруською літературами [9, 59—60].

Взаємини фольклору та літератури в основному визначаються дослідниками як двоаспектні: фольклоризм літератури (тобто, коли фольклор потрапляє в літературу) та літературність фольклору (коли літературний твір потрапляє у фольклор). Проте взаємодія фольклору з літературою може мати і складніший характер: наприклад, коли фольклорний елемент (сюжет, герой тощо) потрапляє в літературний твір, а літературний твір осмислюється народом і переходить знов у фольклор (так зване явище "бумерангу").

Для успішного аналізу фольклорного субстрату в літературному тексті необхідно перш за все бути ознайомленим з методикою "ідентифікації" (елементарного розпізнавання у літературному творі уснопоетичних за походженням елементів), яка була розроблена вченими як послідовність завдань:

1. Розв'язання питання про наявність у творі фольклорного впливу.

2. Розпізнавання виявленого фольклорного впливу як сюжетного чи стилістичного, або й сюжетного і стилістичного разом.

3. Визначення жанрової специфіки усного об'єкта рецепції.

4. Визначення його національної (етичної) належності.

5. Пошук найближчих до усного об'єкта рецепції фольклорних варіантів і текстуальні зіставлення з літературним твором з метою визначення обсягу (ступеня) використання їх у ньому, напрямів і засобів трансформації [20, 68].

С. Росовецький згадує американського фольклориста Р. Дорсона, який удосконалив метод "ідентифікації" за рахунок пошуку біографічних свідчень про контакти письменника з усною традицією [20, 68].

Наявність фольклорного субстрату в літературному творі визначають як фольклоризм. Про фольклоризм, його дефініції, його різновиди тривають суперечки. Вони зумовлені складним характером зв'язку фольклору з літературою, неоднозначним розумінням дослідниками суті самої проблеми фольклоризму.

Термін фольклоризм (франц. le folklorisme, нім. der Folklorismus) стосується не тільки літератури. Запропонував його французький фольклорист XIX ст. Поль Себійо для означення різноманітних занять і захоплень фольклором (у житті, мистецтві тощо). В. Гусєв у словнику наукової та народної термінології "Східнослов'янський фольклор" зауважує, що особливого поширення в світовій науці термін набув з середини 1960-х років переважно для позначення "вторинних", "неавтентичних" фольклорних явищ (відтворення фольклору на сцені, в художній самодіяльності, фольклорні фестивалі тощо). В науці встановився диференційований підхід до фольклоризму: розрізняються "комерційні" форми фольклоризму (як елемент "індустрії туризму") та "продуктивні" форми фольклоризму як органічний процес адаптації, трансформації і репродукції фольклору в суспільному побуті, культурі та мистецтві [4, 406–407].

О. Дей та М. Дмитренко у дослідженні "На крилах народної пісні", присвяченому вивченню народнопісенних елементів у творчості українських письменників, розуміють фольклоризм саме як вплив фольклору на різноманітні мистецтва (словесне, образотворче, театральне, хорове, музику та кіно) [8, 4; 7, 320].

Деякі автори звужують поняття фольклоризму до фольклорно-літературних взаємин. Фольклоризм літературного тексту проявляється на різних функціональних зрізах: через сюжетне запозичення, введення у текст окремих фольклорних мотивів чи образів, символічне переосмислення фольклорних міфологічних першоелементів. Вирізняють такі основні етапи освоєння літературою фольклору: стилізацію, психологічну інтерпретацію фольклорних мотивів, переосмислення народної міфології [14, 710].

М. Ісаковський, фольклоризм якого досліджував Е. Литвин, у листі до поета-початківця вказує на своє свідоме використання фольклору з метою не тільки збагачення поетичної творчості як такої, а й можливості повернення літературного зразка, наповненого переосмисленою фольклорною традицією, в народ: "Ви, безумовно, легко збагнете, [...] що в таких моїх піснях, як "И кто его знает" та "Провожанье", також використаний фольклор. Але цьому взятому мною фольклору я, в міру моїх можливостей, старався надати нові якості, старався якось по-іншому повернути його, знайти якісь інші ходи. В результаті пісні ці були прийняті народом. Секрет їхнього успіху я бачу в тому, що основа їх — народна (тобто близька і зрозуміла народові за своєю суттю) і що я зумів на цій основі висловити дещо таке, що для народу виявилось життєвим, цікавим, і чого раніше в пісенній творчості не було. Іншими словами, я якоюсь мірою збагатив народну пісню, а не просто скопіював її" [13, 105 –106].

У. Далгат розуміє фольклоризм саме як свідоме звернення письменника до фольклорної естетики, причому зазначає, що "системне, високохудожнє, функціональне використання фольклорних елементів у літературі не руйнує її канони, а збагачує літературу ідейно-художнім синтезом" [5, 15–21]. Можна говорити не тільки про системне використання фольклору в літературі, а й про несистемне, коли автор як представник певного етносу, учасник і художник сучасного життя, на глибинному рівні залишається носієм своєї культури, національного світогляду.

Письменник часто свідомо звертається до народної скарбниці, але є випадки, коли фольклорні елементи потрапляють у твір автора без його особливої настанови на це, тобто виринають з пластів підсвідомості. У творах митців, які не мають якихось помітних фольклорних пристрастей, зустрічаються риси певної спільності з фольклором в деяких найзагальніших сторонах світовідчуття, художнього мислення — в таких, як національний склад розуму, як властива фольклору афористичність мови тощо [10, 16].

Підсумовуючи доробок вчених щодо фольклоризму, Н. Савушкіна пише, що в більшості монографічних робіт фольклоризм трактується як не тільки пряме, але частіше — опосередковане літературною традицією чи творчим методом письменника засвоєння фольклору у всій різноманітності форм його входження на всіх етапах творчості і на різних рівнях художньої структури твору. Поняття фольклоризму як художнього явища розширюється до явища етнокультурного чи соціально-етнографічного [21, 95].

Н. Савушкіна висловлює думку, що конкретний тип фольклоризму "народжується на перетині специфічних потреб і можливостей того чи іншого літературного напрямку та індивідуальної своєрідності письменника, причому переважати може як начало напряму, так і начало індивідуальне." Дослідниця ілюструє цю тезу прикладами з російської літератури, це "селянські поети" (Н. Клюєв, А. Ширяєвець, П. Орешин) та С. Єсенін [21, 94; 22, 19—41].

Про виникнення фольклоризмів як особливої функції "загальновживаного народнорозмовного слова, естетично осмисленого, майстерно обробленого, відшліфованого, розрахованого на емоційний вплив, на виникнення абстрактних асоціацій у слухача" розмірковує С. Єрмоленко у "Нарисах з української словесності" [12, 20]. Дослідниця зараховує до фольклоризмів і лексичні одиниці, серед них фонетичні, словотворні варіанти, і словосполучення, тобто синтаксичні одиниці, й цілі композиційні побудови, що відтворюють колорит фольклорного тексту, стилізують певний фольклорний жанр.

Л. Ємельянов визначає фольклоризм як пряме чи непряме (але в будь-якому випадку усвідомлене і цілеспрямоване) використання в літературі окремих фольклорних образів, сюжетів, поетичних засобів тощо. Але сам фольклоризм видається йому занадто простим, щоб охопити усі можливі зв'язки фольклору з літературою, тому дослідник запитує: "Чи можливо знайти таку "одиницю вимірювання" справжніх взаємин письменника з фольклором, яка, з одного боку, будучи достатньо наочною, зберігаючи в собі хоча б якоюсь мірою вловимі елементи фольклорної "речовини", відображала б у той самий час літературно-фольклорні зв'язки, по можливості більш складні та органічні, ніж простий фольклоризм?" [11, 258]

Через те, що терміна "фольклоризм" недостатньо, автор відмовляється від його застосування. В стосунках письменника з фольклором діє, на думку вченого, закон перетворення енергії. Письменник засвоює фольклор як одну з форм енергії, перетворюючи її в інші, якісно відмінні форми, в яких специфічні ознаки "первинної" форми зникають. А отже, яким би не був великим вплив фольклору на письменника, він (фольклор) може не знаходити конкретної матеріалізації у творах. Літературна творчість, на думку Л. Ємельянова, повинна вивчатися з погляду фольклоризму тільки в тих випадках, коли звернення письменника до фольклору — це не просто загальна художня традиція, а традицію творчу, спеціальну [11, 260, 262, 279].

Без сумніву, стосунки письменника з фольклором складні, і маленька кількість переплавлених уснопоетичних елементів, які зустрічаємо в авторському тексті, не завжди може свідчити про малий вплив фольклору на письменника. Проте ми не відмовляємося від поняття "фольклоризм", а надаємо йому ширшого значення, ніж це зробив Л. Ємельянов.

На нашу думку, можна віднаходити і вивчати фольклорні елементи у текстах письменників, які не використовують фольклоризм як спеціальну творчу традицію. Особливо цікавим в такому випадку буде вивчення народнопоетичної символіки.

Фольклор осмислюється митцями на різних рівнях та різними засобами. В тому випадку, коли фольклоризм — лише наслідування фольклорних зразків, стилізація чи механічне перенесення автором у власний твір

фольклорного багатства, декорування чи орнаментація тексту народнопоетичною образністю, тоді він, на думку авторів праці "На крилах народної пісні", — слабка сторона літературної творчості. Найкращий прояв фольклоризму — це сміливе творче "переплавлення митцем в своїй індивідуальній манері народнопісенних зразків з метою художньої реалізації ідей своєї доби і загальнолюдського звучання." Дослідники називають таких яскравих представників даного прояву фольклоризму в українскій культурі: Т. Шевченко, М. Лисенко, П. Тичина, О. Довженко [8, 6].

Давно відомий розподіл фольклоризму письменника на два типи — "природний" та "кабінетний". На думку С. Росовецького, у новій українській літературі чистий "природний" фольклоризм — явище рідкісне [20, 53]. Також вчений розрізняє два типи рецепції фольклору в літературі за співвідношенням сюжетних (власне структурних і стильових) фольклорних компонентів:

1. Сюжетний або нестильовий (письменник принципово відмовляється, незважаючи на використання фольклорної сюжетики, від звертання до фольклорного стилю).

2. Аморфний, розлитий або несюжетний (наприклад, в поезіях — лише стилістика народної пісні) [20, 72].

У використанні письменниками фольклорних елементів В. Бойко особливу увагу приділяє народнопоетичній образності, стверджує, що вона здійснює вплив "не тільки на стиль того чи іншого письменника, а й, що найважливіше, на саму природу й характер численних ліричних образів, великою мірою сприяючи цим поглибленню художнього бачення митцем навколишньої дійсності" [1, 327]. Крім того, вміло використані поетом народнопісенні елементи посилюють емоційну впливовість лірики, бо вони, як зазначає О. Дей, "здатні зворушити й збудити в душі читача всі струни, які невидимо напнула там народна пісенність і які, за законом асонансу, вібрують і резонують на споріднене поетичне звучання" [7, 77].

Г. Насмінчук у дисертації "Морально-філософські пошуки сучасного українського роману і проблема фольклоризму" доповнює визначення фольклоризму, сутність якого, на її думку, "полягає перш за все в реалізації основної функції народнопоетичного слова в авторському тексті, а саме, говорити про вічні, загальнозначимі проблеми, про духовно-моральну спадкоємність поколінь, про відповідальність сучасника перед історією і майбутнім людства" [16, 11]. Таке доповнення, на нашу думку, не суттєве і фольклоризму стосується так само, як і загалом художньої традиції.

Автори статті про фольклоризм у "Літературознавчому словнику-довіднику", як ми зазначали раніше, одним із різновидів фольклоризму вважають переосмислення народної міфології.

О. Вертій розділяє власне фольклоризм і художнє освоєння народного світогляду. Вчений розглядає фольклоризм як використання народнопоетичних сюжетів, мотивів, образної системи. На змісті фольклоризму також, на його думку, позначаються витоки естетичного ідеалу, своєрідність психологізму, засоби творення характеру, принципи типізації та світоглядний потенціал фольклору. Але художнє освоєння народного світогляду — явище значно ширше, "під яким мається на увазі трансформація письменником анімізму, фетишизму, народної моралі та етики, естетики, соціології та філософії, закріплених не лише у різних жанрах народної усно-поетичної творчості, а й у звичаях, обрядах, народному мистецтві, побуті тощо" [3, 252].

О. Вертій, звісно, розуміє, що в художньому творі фольклоризм разом з переосмисленням народної міфології, як правило, синтезуються в єдине художнє ціле. Але розрізнення понять "фольклоризму" та "художнього освоєння народного світогляду", на нашу думку, важливе. Особливо в наш час, коли в літературі спостерігається тенденція руху до всесвітнього міфологізму.

Ця тенденція не може сприйматися як позитивне явище. С. Росовецький засвідчує факт космополітизації не тільки літератури, а й усних традицій сучасних цивілізованих народів, про що свідчить стрімкий розвиток усної "сучасної" або "міської" легенди (contemporary urban legends), що активно вивчається на Заході (від американки М. Банапарте до поляка Д. Чубалі) [20, 62].

Цікаві думки про фольклоризм висловила О. Фрейденберг. Вона протиставляла "міфологічний" та "фольклорний" типи систем осмислення світу. Перший хронологічно давніший, пов'язаний з образною первісною свідомістю. До другого "фольклорного" типу

дослідниця відносить класичну грецьку літературу та літературу Європи до початку XIX ст. Особливість "фольклорного" типу полягає в тому, що у творчості цього часового проміжку відбувається переосмислення міфологічного (або традиційного) матеріалу, але митці не можуть покинути його межі, таке явище дослідниця називає ситуацією невідворотнього "внутрішнього фольклоризму". І тільки згодом з'являється фольклоризм як свідоме використання фольклору, що передбачає можливість авторові також і не використовувати фольклорні зразки [20, 46 —47].

Такі спостереження стосуються більше грецької літератури. В контексті розвитку української літератури простежується певна закономірність домінування в різні епохи того чи іншого типу фольклоризму. Для давньої літератури характерне спорадичне використання фольклорного мотиву чи образу, в період романтизму відбулося зближення фольклорної та літературної традицій, що виражалося у стилізації текстів під фольклорні зразки, запозиченні фольклорних сюжетів і символів. У XX ст. зростає інтерес до народнопоетичної символіки та міфології, домінує тенденція переосмислення фольклорного джерела на рівні символіки. У сучасній українській поезії фольклоризм проявляється переважно через поетично трансформований міфологічний символ [14, 710—711].

До української прози, драматургії та поезії, за свідченням О. Дея, широко проникли з фольклору деякі сюжети, мотиви, персонажі, зокрема різні образи-символи, фольклорний образ матері, сюжети балад про отруєння Гриця, про Бондарівну, Лимерівну, думи про Марусю Богуславку тощо [7, 8].

Увагу українських дослідників привернуло олітературення народної балади "Ой не ходи, Грицю...". Ця балада, як свідчить М. Дах, послужила за сюжетну основу для численних літературних творів — від "Ukaraina" Богдана Залеського (приблизно 20-ті рр. XIX ст.) до "Марусі Чурай" Ліни Костенко (1979). Силу такого еластичного перетворення народної пісні в літературну баладу, драму, драматичну поему, повість чи навіть роман протягом майже двох століть М. Дах вбачає в тому, що пісня утворювала собою компактну фольклорну праформу, "в основі якої на сюжетному рівні закодований драматизм універсально-екзистенційних людських відносин", і це дозволяло пісні демонструвати невичерпний потенціал [6, 16].

Цікаві варіанти фольклорно-літературних зв'язків маємо у випадках оспівування народного героя. Так, наприклад, постать Марусі Чурай, витворена українським народом, стала основною героїнею повісті російського письменника О. Шаховського ("Маруся, малороссийская Сафо", 1839), потім цей літературний твір знову вплинув на українську культуру. Фольклорно-літературні зв'язки у цьому випадку можна подати такою схемою: український фольклор → російська література → українська література, український фольклор. Л. Пономаренко називає це явище фольклорно-літературним "зиґзаґом" або "бумерангом", у цьому випадку ще й ускладненому міжнаціональними ознаками [18, 10—15].

У дисертації П. Будівського "Фольклорний і літературний образ народного героя (Олекса Довбуш): проблема історичної та художньої правди" чітко показаний перехід історичного діяча у фольклорного героя, а далі — в літературні тексти, щоправда, наступний перехід (з літератури знову у фольклор) не врахований автором дисертації [2]. Тут фольклорно-літературні стосунки можемо позначити так: історична особа → фольклор → література, або: історична особа → фольклор.

У випадку з російським В. Чапаєвим, чиє ім'я ще при житті стало легендарним, — тобто явищем фольклорної дійсності (про нього побутували в народі пісні і перекази, складалися анекдоти тощо), — яскрава особистість вояки зацікавила письменника Д. Фурманова, він на багатющому матеріалі народних оповідань написав книгу "Чапаєв", яка згодом сама стала джерелом фольклору [24, 14, 19]. Тут бачимо також своєрідний "бумеранг": історична особа → фольклор → література → фольклор.

Взаємодія фольклору й літератури, крім "фольклоризму літератури" (вплив фольклору на літературну творчість, входження фольклорних елементів у літературний текст), передбачає інший бік — "літературність фольклору", тобто входження літературних елементів у фольклор. Таке явище визначається дослідниками як фольклоризація.

На думку Г. Нудьги, який у 1950-х роках досліджував пісні українських поетів та їхні народні переробки, факти переходу творів окре-

мих письменників у фольклор частішають. Найбільш охоче народ бере з літератури пісню. Однак переходять не тільки пісні, а й казки (О. Пушкіна [23, 135], С. Васильченка), в окремих випадках навіть сюжети поем, романів та повістей ("Енеїда" І. Котляревського, "Тарас Бульба" М. Гоголя) [17, 4].

При вивченні цього аспекту взаємин літератури і фольклору дослідники зупинялись на таких питаннях:

1. Яка сторона у взаєминах літератури і фольклору мала перевагу і зробила сильніший вплив. (Більшість вважає, що перевага на боці фольклору).

2. Чи слід зараховувати до народних пісні, що прийшли з літературного середовища в народ. (І. Франко, В. Данилов, Ф. Колесса були за те, щоб вважати такі твори народними з вказівкою на їхнє літературне походження).

3. Народні обробки літературного твору, на думку вітчизняних вчених, покращують твір, шліфують його, а не навпаки (як вважали Компаретті, Голлідей) [17, 14 —15].

У процесі відбору і засвоєння народом пісень літературного походження можна спостерігати певну закономірність. Народ відбирає до свого репертуару тільки ті твори, що найближче стоять до його інтересів, відповідають його життєвим прагненням, за формою та змістом наближені до народного життя і творчості.

Таким чином, взаємини фольклору й літератури складні, багатогранні. З погляду історичного розвитку та співіснування фольклору й літератури, можна простежити фольклорно-літературні зв'язки відкритого (контактного) типу, коли близькі за функцією писемні та усні жанри протягом тривалого часу співіснують і впливають один на одного, та закритого (паралельного) типу, коли різні усні та писемні жанри утворюють в національній словесності єдину сталу протягом кількох століть жанрову систему за принципом доповнюваності.

На стадії формування писемної літератури фольклорна традиція переважає, потім відбувається її подолання, а згодом генетична спадкоємність фольклорних традицій в літературі змінюється творчим запозиченням і трансформацією.

Взаємини фольклору й літератури в основному визначаються як двоаспектні: фольклоризм літератури (тобто, коли фольклор потрапляє в літературу) та літературність фольклору (коли літературний твір потрапляє у фольклор). Входження літературних елементів у фольклор визначається як фольклоризація. Вплив літератури на фольклорне середовище менший у порівнянні з величезним впливом фольклору на середовище літературне.

Фольклоризм літератури — лише одна із граней проблеми іншобуття фольклору в історичних та естетичних умовах. При дослідженні фольклоризму необхідно поглибити системність аналізу, який має охоплювати всі рівні ідейно-естетичної структури твору.

Фольклоризм визначають як наявність фольклорного субстрату в літературному творі. Так само, як інші впливи, він може бути випадковим, у вигляді прямого наслідування, а також — переплавленим у авторській свідомості. В більшості монографічних робіт фольклоризм трактується як не тільки пряме, але частіше — опосередковане літературною традицією чи творчим методом письменника засвоєння фольклору в усій різноманітності форм його входження на всіх етапах творчості і на різних рівнях художньої структури твору.

Література засвоює свої національні народнопоетичні надбання; фольклорні джерела сусіднього народу; опрацьовує інтернаціональні фольклорні сюжети та мотиви.

Отже, проблему фольклоризму вчені розглядали з різних поглядів, з'ясовано найрізноманітніші аспекти цього поняття. Під "фольклоризмом" розуміємо всі варіанти впливу фольклору на літературний текст. Вживаємо цей термін у найширшому значенні. Це може бути як свідоме використання народної поетики, стилістики, символіки, фольклорних мотивів, сюжетів у літературних творах, так і неусвідомлене автором наповнення тексту фольклорними елементами; як пряме цитування фольклорних творів, так і їхнє переосмислення; фольклорні ремінісценції, асоціації тощо.

Література:

1. *Бойко В. Г.* Поетичне слово народу і літературний процес. — К., 1965.

2. *Будівський П. О.* Фольклорний і літературний образ народного героя (Олекса Довбуш): проблема історичної та художньої правди. — Автореф. дисер.... доктора філол. наук, Київ, 2000.

3. *Вертій О.* Народні джерела творчості Івана Франка. — Тернопіль:, 1998.

4. Восточнославянский фольклор: Слов. науч. и нар. терминологии / Редкол.: К. П. Кабашников (отв. ред.) и др. — Мн., 1993.

5. *Далгат У. Б.* Литературы и фольклор: теоретические аспекты. — М., 1981.
6. *Дах М. І.* Літературне життя народної балади "Ой не ходи, Грицю...": проблема олітературення сюжету і жанру. — Автореф. дисер.... кандидата філол. наук, Львів, 2001.
7. *Дей О. І.* Спілкування митців з народною поезією. Іван Франко та його оточення. — К., 1981.
8. *Дей О. І., Дмитренко М. К.* На крилах народної пісні. — К., 1986.
9. *Дей О. І., Зілинський О. І., Кирчів Р. Ф., Шумада Н. С.* Український фольклор у слов'янських літературах: доповіді радянської делегації, V міжнародний з'їзд славістів. — Київ:, 1963.
10. *Емельянов Л. И.* Введение // Русская литература и фольклор (XI—XVIII вв.) / С. Н. Азбелев, Л. А. Дмитриев, В. В. Митрофанова и др. — Ленинград, 1970. — С. 11—17.
11. *Емельянов Л. И.* Изучение отношений литературы к фольклору // Общ. ред. А. С. Бушмина. — М.-Ленинград, 1966. — С. 256—283.
12. *Єрмоленко С. Я.* Нариси з української словесності: стилістика та культура мови. — К., 1999.
13. *Литвин Э. С.* Поэзия Исаковского и народное творчество, Смоленск, 1955.
14. Літературознавчий словник-довідник / Р. Т. Гром'як, Ю. І. Ковалів та ін. — К., 1997.
15. *Медриш Д. Н.* Взаимодействие двух словесно-поэтических систем как междисциплинарная теоретическая проблема // Русская литература и фольклорная традиция. Сб. науч. трудов. — Волгоград, 1983. — С. 5—16.
16. *Насминчук Г. И.* Нравственно-философские искания современного украинского романа и проблема фольклоризма (Р. Федорив, Вал. Шевчук). — Автореф. дис. ...канд. филол. наук. — К., 1989.
17. *Нудьга Г. А.* Пісні українських поетів та їх народні переробки // Пісні та романси українських поетів / Упор., вступ. ст. і прим. Г. А. Нудьги, в 2 т., Т. 1. — К., 1956.
18. *Пономаренко Л. Г.* Пісні Марусі Чурай: текстологічний аспект. — Автореф. дисер.... кандидата філол. наук, Київ, 2003.
19. *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности. — Х., 1905.
20. *Росовецький Станіслав.* Фольклорно-літературні зв'язки: Компаративний аспект: Монографія. — К., 2001.
21. *Савушкина Н. И.* Постижение глубин фольклоризма // Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. — М., 1991. — С. 93—103.
22. *Савушкина Н. И.* Русская советская поэзия и фольклор. Учебно-методическое пособие. 2-е изд., испр. и доп. — М., 1986.
23. *Сидельников В. М.* Писатель и народ. Очерки. — М., 1962.
24. *Сидельников В. М.* Писатель и народная поэзия. — М., 1974.
25. *Франко І. Я.* "Тополя" Т. Шевченка // Франко І. Я. Зібрання творів в 50-ти томах. — Т. 28. — К., 1980. — С. 73—88.

НАРОДНОПІСЕННА ЛІРИКА МАРІУПОЛЬСЬКОГО ПРИАЗОВ'Я

Тетяна МІЛЮТІНА

Ліричні народні пісні про кохання та родинний побут, порівняно з обрядовою лірикою, мають значне поширення в Приазовському регіоні. В етнокультурному плані Приазов'я — цікавий регіон, на території якого склалася самобутня музична та мовна культура. В ній спостерігається тісне переплетення різних фольклорних та художніх традицій багатонаціонального населення краю. Це також стосується ліричних пісень, особливо пісень про кохання. Багатонаціональний склад населення Приазов'я зумовив утворення тут самобутнього фольклору та своєрідного фольклорного мислення.

Народна пісня завжди цікавила діячів культури, дослідників фольклору: життєва правда, реалістичність зображення, достовірне відтворення загальнолюдських переживань в ліричних піснях — все це становить винятковy вагу для митців слова як своєрідний зразок і критерій у процесі пізнання народного життя і як арсенал художнього досвіду. Влучно висловив свої враження від української пісенності О. К. Толстой: "Ніякий інший народ не виявив себе в піснях так яскраво і гарно, як народ український". Свій образ знайшов А. Малишко, назвавши у вірші "Пісня" народну пісенність "перекличкою сердець, що іде із епохи в епоху".

Народнопісенна необрядова лірика є історично пізнім видом фольклору порівняно з обрядовою, яка виникла у той час, коли фольклор почав втрачати своє первісне практичне

значення і став набувати ознак художньо-поетичної творчості. До основних ознак ліричного жанру дослідники відносять: поглиблений ліризм (естетичне сприйняття дійсності крізь призму людських переживань); відсутність прямого зображення подій — увага зосереджена на відтворенні внутрішнього стану людини (думок, переживань); в центрі ліричної пісні — не сюжетність (подієвість, фабульність), а драматизм події, емоційний стан людини. Ліричну пісенність традиційно розподіляють на пісні родинно-побутові (дитячі, колискові, пісні про кохання та родинний побут, жартівливі, сатиричні, танцювальні та ін.) та соціально-побутові (козацькі, чумацькі, рекрутські, солдатські, наймитські, заробітчанські, бурлацькі). Але на півдні України найбільшого поширення набули пісні родинно-побутової тематики. У зв'язку із непростою історією краю, багатонаціональним складом населення українські ліричні пісні Приазов'я мають деякі незначні відмінності від загальнопоширених. Насамперед це стосується стилю виконання та вимови (місцеві діалекти). Більшість українських пісень, які записані в даній місцевості, мігрували з Катеринославщини, Полтавщини, Кіровоградщини — тобто привезені переселенцями з тих місць. Трапляються цікаві варіанти "українізованих" (або подібних за текстом чи мелодикою) російських та грецьких пісень.

Народна лірика, проблеми її розвитку і поширення були в центрі уваги різних дослідників, зокрема А. Кінька ("Життєва правда в ліричних піснях українського народу". — К.,1960), О. Дея ("Народнопісенні жанри". — К.,1983; "Пісні кохання". — К., 1986), П. Будівського ("Українська народна лірика про сім'ю та побут". — К., 1993), Л. Копаниці ("Мелопонятійна модель української ліричної пісні". — К., 2000), О. Кошиця ("Про українську пісню і музику". — К., 1999), О. Дея та М. Дмитренка ("На крилах народної пісні". — К., 1986) та ін. За А. Іваницьким, у піснях про кохання та родинний побут окреслюється лірично-побутова тематика, показова для двох різних за віком та сімейним станом категорій населення: кохання (в його інтимно-родинних і драматичних проявах) особливо цікавить неодружену молодь, зокрема дівчат; родинні стосунки (в усій їх складності) глибше зачіпають інтереси і художню уяву людей середнього покоління (передусім жіноцтва). Такий розподіл тем і інтересів звичайно не абсолютний, і пісні в житті вільно переходять від одної вікової категорії до іншої [1].

У приазовському фольклорі пісні про кохання — це найчисельніша група. Більшість із них належить до загальнопоширених в Україні пісень про кохання, але має регіональні особливості сюжетно-тематичного змісту, поетики, наспівів та виконавських засобів. Українські, російські та грецькі пісні про кохання близькі за змістом, бо відображають стосунки між закоханими, поєднують усю гаму людських почуттів від любові до ненависті. Але першорядним у цих піснях є кохання. Вони значною мірою психологізовані та драматизовані. Тут реальне життя відступає на другий план, майже не згадуються побутові реалії. На думку фольклористів, усі елементи змісту і форми підпорядковуються культові почуттів, звеличується людська душа; психологічні сцени пройняті сентиментальним пафосом (утверджується чуттєвість героїв, що постають шляхетними та духовно багатими); більшість пісень побудована у формі діалогу, мова героїв насичена пестливими інтонаціями (личенько, зіронька, любонько), пісні про нерозділене кохання та розлуку монологічні. Крім закоханих, тут часто зустрічаються образи матері та братів-сестер, недоброзичливих сусідів, суперників; інтимна задушевна атмосфера створюється за допомогою пейзажів, які несуть велике емоційне навантаження[2] Наприклад: "Ти, місяцю ясний", "Ой піду я, молоденька, зеленою долиною" та ін.

Серед найпоширеніших сюжетних мотивів ліричних пісень Донбасу можна назвати такі:

1. Нещасливе кохання через розлуку. Ця тема пов'язана з психологічними об'єктивними причинами у стосунках молодих людей. У деяких піснях розкривається їх соціальна (або національна) нерівність, яка стоїть на перешкоді до щастя і розлучає закоханих. Неприйняття буденності поєднується з протестом проти усталених поглядів старшого покоління на шлюб (багатий не може взяти бідну, і навпаки), вчинків злих людей (ворогів), інколи й батьків (Див. приклад 1).

Або:

Моя мати ходить, словесно говорить,
До шлюбу не пустить — свої руки ломить!

Своєю психологічною напругою такі пісні близькі до балад. Цікаво, що в приазовському фольклорі серед маси баладних наспівів є багато зразків, які майже не відрізняються від ліричних пісень про кохання, однак баладні сюжети (і наспіви) зазвичай більш давні, ніж ліричні. Слід зазначити, що у Приазов'ї тексти балад часто скорочуються тому, що текст не доспівується до кінця, внаслідок чого балада перетворюється на ліричну пісню. Зокрема, це пісні про стосунки свекрухи та невістки, про отруєння, сирітські, вдовині та ін. Наприклад, балади "Чия ж то долина", "Ой зірву я з рожі квітку", "Тече річенька" через недоспівування тексту на Маріупольщині стали ліричними піснями (подібні процеси спостерігаються також у традиції багатоголосого протяжного співочого стилю на Подніпров'ї). Баладні витоки простежуються і в піснях про чарування та отруєння — їх у досліджуваному регіоні зафіксовано велику кількість. Від балад вони відрізняються нівелюванням епічного компоненту, недорозвиненою фабулою, скороченим поетичним текстом. Це такі пісні, як "Ой сон мати", "У дівчини чорнявії" (Див. приклад 2).

Вийшов козак із сіней, за серце береться,
Стоїть дівка перед хлопцем — з козака сміється.
Ой не смійся, дівчинонько, з мене ти не смійся
Я у тебе молодої отрути наївся!

2. Мотив вірності, в якому знайшли своє відображення морально-етичні норми українського народу (кохання "вічне до смерті"):

Якщо тобі твій батенько не дасть одружитись
Краще мені, мій коханий, піти утопитись.

3. Мотив нерозділеного, невірного, зрадливого кохання (найчастіше про нещасливе кохання дівчини). Тут передано цілу гаму почуттів через більшу або меншу драматизацію змісту. Найбільш поширені у даному регіоні пісні про те, як козак розлюбив та покинув дівчину через інших: "Болить моя голівонька", "Чи ти, милий, пилом припав", "Ой чом не прийшов, чому не приїхав" (Див. приклад 3).

4. Мотив надії (або небажання) повернути до себе милого: "Прилетіла пава", "Ой одбила щука-риба", " Ой пойду, пойду" (Див. приклад 4).

- Пойду, пойду, пойду і тебе покину,
Будеш, мила, припадати та й до мого сліду. (2)
-Ой не буду, мій миленький, довіку не буду
Горювала я з тобою. Жаль, без тебе буду. (2)

Зустрічаються тексти, де дівчина мириться з долею і бажає милому щастя з іншою, як прояв високої моралі народу: "Сидить голуб на березі". В деяких піснях маємо філософські міркування про кохання, коли воно розглядається як джерело і щастя, і горя: "Ой у полі три криниченьки".

5. Мотив розлуки, яка пов'язана з дорогою, походом: "За ворота вийшла" (Див. приклад 5).

6. Пісні про смерть коханого : "Ой піду я, молоденька" (Див. приклад 6).

7. Тема щасливого кохання, пісні про щастя займають лише незначну частку у приазовському фольклорі. Наприклад, такою є пісня "Котилося три зірочки з неба" (Див. приклад 7).

Мотиви щастя, радості передаються активнішими формами фольклорного самовираження, наприклад — у танці. У даному випадку пісня відтворює образ ліричних (любовних) переживань засобами моторної мелодики.

Значне місце у піснях про кохання Приазовського краю займають образи природи, які паралелізуються з образами горя, переживання, зрадою: густий гай символізує переміну у ставленні милого, цвітіння та опадання листя пов'язане з образами кохання та розлуки. Часто вживаються звертання до рослин — барвінку, рути, які начебто можуть повернути милого, а також до місяця з проханням освітити дорогу, до метелиці, буйного вітру, які символізують горе. Міфологічно-символічне значення має образно-художній архетип води у всіх його модифікаціях: закохані живуть на різних берегах (різні світи), побачення відбувається біля води, річки, моря, переплисти які означає одруження. Символічне значення має образ кладки: вона відображає почуття — хистка або, навпаки, надійна. У приазовських піснях про кохання часто використовуються алегорії — образ козака порівнюється з одиноким селезнем та качуром, згадуються образи криниці, стежки, що поросла терном — символи плину часу. Побутують також пісні філософського плану, в яких засуджується нестійкість почуттів тощо: "Копав, копав криниченьку", "Качур", "Не ходила на вулицю". Поетику пісень про кохання відрізняє романтичний характер зображення дійсності, гіперболізація душевних драм (втрата коханого ча-

сом означає кінець життя), драматизм (напруженість змісту), глибокий ліризм (поетизація людських почуттів). З художньо-поетичних засобів часто використовуються епітети (чорні брови), порівняння (гарна, як рожа), та паралелізми (зоря — дівчина) та ін.

Якщо йдеться про музично-виконавські та ладово-мелодичні особливості пісень про кохання, слід зазначити, що за структурою текстів, музичними особливостями та виконавством їх важко відокремити від пісень про родинний побут. Вони розрізняються на основі тексту, поетики, але в ритміці та наспівах приазовські пісні про кохання не мають помітних відмінностей від інших ліричних жанрів. Проте, на ритміку мають певний вплив музично-діалектні особливості регіону. Метроритмічна організація пісень про кохання пов'язана з метрикою народного віршоутворення, де більшість текстів побудована за силабічним принципом з ізометричною строфою. Їх ритміка розмірена, чітко організована, найчастіше плавного, спокійного типу (переважно нерегулярна часокількісна), підпорядкована мелодичному елементу. Характерною також є протяжна манера виконання, яка посилюється розспівом складів (вокалізацією), але розспів не охоплює великої кількості звуків (на відміну від подніпровської пісенної традиції), що створює колорит плавного голосоведення, мелодійної насиченості, співучості. Основним інтонаційним принципом є помірний рух рівними тривалостями (чвертками, восьмими, половинками), зустрічаються і дрібніші тривалості, найчастіше при розспівах: "Ой у полі вітер віє", "Ой зійшов та місяць та ясний". Іноді плавні поступеневі рухи мелодії та завершення фраз будуються за принципом ритмічного уповільнення та виділення кульмінаційної точки, що надає мелодії гнучкості і наспівності: "Ой у полі три криниченьки". У деяких піснях відбувається динамізація ритміки через синкопування. Синкопований ритм має формотворче значення, пронизуючи мелодію, він складає повторну ритмічну формулу пісні "Іванку, Іванку", але найчастіше зустрічаються інші характерні ритмічні формули, що стають типовими, особливо в початкових інтонаціях, як у пісні "Коло млина":

♪♪♪♪♪ ("Іванку, Іванку") та ♪♪♪♪ ("Коло млина")

Найбільш вживаними розмірами в піснях такого типу є 3/4; 2/4; 4/4.

При збереженні протяжної манери виконання, існує група пісень, в яких спостерігається значна ритмічна змінність, вільний поділ на фрази, розширення або скорочення мелодичного дихання, вільне цезурування. Така змінність має певне смислове значення, інколи ж служить для розширення мелодичної інтонаційності (Див. приклад 8). Іноді використовується як імпровізаційна заставка. Тут переважають складні та мішані розміри — 4/4, 3/2, 6/4, 5/4 та ін. Крім розміреного ритмічного руху, трапляються пунктирні та тріольні ритми, які драматизують мелодію, посилюючи виразність фраз та інтонаційних зворотів. Особливо це помітно у заспівах, що звучать як вільна імпровізаційна заставка (Див. приклад 9).

В цих піснях спостерігається безперервна зміна та розвиток ритмічних організацій (це явище типове для більшості українських пісень). Наприклад, у пісні "Ой у полі вітер віє", незважаючи на плавну розміреність розспівів, кожен такт відзначається новою ритмічною будовою (Див. приклад 10).

Щодо структури, спостерігається більша свобода і різноманітність, яку можна передати наступними формулами:

-найчастіше-*a b b; a b a.*

a a1 b a2 ("Бувай ти здорова")

a b c a ("Ой гаю, мій гаю, та густий, не проглягну")

a b a1 b1 ("Стелися, барвінку, стелися, зелений") .

Дана група пісень відзначається багатоголосою фактурою, але чотириголосі зразки кінця XIX ст. — підголосково-поліфонічного складу — не поширені. Більша частина записаних на Донбасі пісень про кохання мають гомофонно-гармонічний склад мелодики, іноді зустрічаються пісні гетерофонно-гармонічного складу, найчастіше вони помірні або повільні. Існують варіанти пісень, які співають гуртом в унісон. Таке явище спостерігається в деяких піснях про нещасливе кохання: "Ой, Боже, Боже, яка я вродилася". Схема співу: 1 куплет — соло, наступні — гурт. До речі, більшість обрядових пісень співаються у Приазов'ї гуртом, але одноголосо, а протяжні ліричні про кохання — найчастіше багато-

голосо (схема співу: 1 куплет — соло, 2 куплет — 2 виконавця, потім — гурт). Зазвичай після сольного заспіву йде хоровий приспів. Найчастіше виконання родинно-побутових та деяких пісень про кохання починається соло в грудному регістрі, потім усі співають в унісон, далі — розділяються на декілька партій. Кількість голосів буває різна — в більшості випадків три голоси, іноді — чотири. В триголосих піснях вивідниця співає переважно верхній голос, середній — терцовий підголосок, нижній має фукціональне значення. У багатоголоссі часто спостерігається рух паралельними тризвуками.

При виконанні багатоголосих варіантів пісень про кохання на півдні Приазов'я спостерігається явище поступового підвищення звучання від півтону до півтора тону (від малої секунди до малої терції). Це розширення діапазону особливо яскраво простежується у кульмінаційних місцях та при кадансуванні і є типовим для Донецького регіону в цілому. Підвищення висоти співу є одним з засобів поступової драматизації звучання. Відкрила це явище Л. О. Єфремова (доповідь на науковій конференції, присвяченій К. Квітці, Київ, 2003). Так, пісня "Повій, вітре" (Див. приклад 11) розпочинається в мі-мінорі, а завершується у соль-мінорі.

Крім багатоголосих, зустрічаються також одноголосі пісні в таких тематичних рубриках як нещасливе кохання дівчини, яка змирилася з долею і бажає коханому щастя з іншою, про надію дівчини повернути до себе милого, деякі пісні з баладними сюжетами: "Тополя", "У дівчини чорнявії" (сюжет про отруєння). Для цих пісень типова ладова різноманітність. Поряд з мажоро-мінором (при переважанні мінорних ладів) зустрічаються також дорійський та міксолідійський лади. Вони своїми характерними інтонаційними зворотами, гармонічними послідовностями та кадансовими ходами вносять у народну пісню специфічне забарвлення. Міксолідійський лад надає мелодії спокійно-суворого, тужливого характеру (велике значення має мала септіма, яка відіграє роль натурального ввідного тону, найчастіше з'являючись в кадансах мелодій). Елементи дорійського ладу можна зустріти лише в кадансах деяких пісень про щасливе кохання: з'являючись у мажорі, він надає йому відтінку тихої печалі: "Ой піду я в поле, гляну на море". Але найчастіше зустрічаються записи народних мелодій з нечітко виявленим ладом, лише з окремими його елементами — в одних випадках це динамічний розвиток з переведенням змісту пісні в інший емоційний стан, в іншому — новий відтінок всередині ладу. Зустрічаються переосмислені плагальні й автентичні лади, значно трансформовані в процесі розвитку народної пісенності, велике поширення має кварто-квінтова, паралельна та великосекундова змінність устоїв при значному переважанні паралельної змінності (звичайно мінор переходить у паралельний мажор): "Ой у полі вітер віє" — *d-moll; f-dur*, "Ой світи, місяцю" — *f-moll; As-dur.* Ладова перемінність використовується як звукове забарвлення для підкреслення виразності змісту. У загальних рисах для наспівів даного регіону показовий діатонізм, переважає жіночий гуртовий спів, розспівна кантиленна мелодика. Багатство і різноманітність ладів відіграє велику роль у розкритті художнього змісту пісень. Зв'язані з певним колом інтонацій та засобів кадансування, вони складають систему виражальних засобів народної музики.

На польовому пісенному матеріалі спостерігаємо також поступову кристалізацію різних типів кадансів у межах певних ладів. У більшості багатоголосих пісень каданси октавні. В метро-ритмічному плані зустрічаються закінчення на сильній та слабій долі такту, словопереривання на видиху. У кадансах формуються певні мелодичні звороти: у верхньому голосі часто вживається хід на квінту вгору, в нижньому — найчастіше поступовий низхідний каданс (наприклад, у пісні "Ой ішла я вишневим садочком". З погляду гармонічного більшість кадансів плагальна, особливо поширений хід з II на I щабель, рідше трапляється кадансова послідовність III—I, такі закінчення часто поєднуються з іншим видом — VII натуральний — I, причому хід III—I є серединним, а VII—I — заключним ("Та яром, яром"). Октавні заключні каданси відповідають протяжному кантиленному характеру мелодики пісень про кохання, створюючи враження широти та простору, яке в окремих випадках посилюється мелодичним ходом верхнього голосу на квінту вгору (найчастіше з IV на I щабель). Низхідний поступ-

левий каданс, побудований на плагальній основі (від IV до I), підкреслює оповідний характер мелодії, вносить урівноваженість, іноді в поєднанні з ритмічним уповільненням, тужливий відтінок. Каданс на видиху звучить як відгомін пісні, він виконується протяжним звуком на сильній долі такту і закінчується на слабкій долі коротким повторенням попереднього протяжного звука ("Ой у полі вітер віє"). В одноголосих піснях поширені такі кадансові звороти як хід на кварту вниз, причому він вплітається найчастіше в секстову інтонацію (широта, простір при рівночасному затиханні мелодії, пісня "Нема гірш нікому"). Трапляються й пощаблеві низхідні каданси, які охоплюють велику частину діапазону (найчастіше септіми), звучать плавно при ритмічному уповільненні наспіву ("Ой у полі три криниченьки"). Типовим можна вважати також каданс на слабкій долі такту, який, на відміну від кадансу на видиху, сприймається як смислове завершення всієї пісні. У всьому масиві ліричних пісень про кохання Приазовського регіону каданси відіграють важливу роль як один з основних формотворчих моментів.

У групі пісень про кохання знаходимо також ряд типових інтонацій. Найбільш яскравими виявляються початкові інтонації, в яких іноді буває закладений основний емоційний зміст пісні. На початку пісень можна зустріти мелодичні ходи від квінти ладу до тоніки, інколи трапляється подовження першого звука, що має значення протяжної заклички "ой" ("Ой я знаю, що гріх маю"). Інколи зустрічаються низхідні мелодичні ламані ходи, ламаний інтонаційний рух вниз із поступовим оспівуванням тоніки та ускладненням ритмічного малюнка, але частіше зустрічається не розширення, а лаконізація наспіву — хід вниз побудований по звуках тризвуків (це типове для більшості українських пісень Приазов'я, наприклад, пісня "Ой у полі вітер віє"). Зустрічається початковий рух на квінту або по тонічному тризвуку вгору, що поєднується з наступною низхідною інтонацією, яка заповнює стрибок ("Прийди, прийди, мій миленький"), рухи по тонічному квартсекстакорду, тризвукові інтонації, тощо. Всередині відбувається варіантний розвиток початкових інтонацій, який можна зустріти в піснях родинно-побутової тематики в цілому.

У групі пісень про кохання, як і в інших жанрах, формується ряд особливостей, що складають специфіку народних пісень взагалі; вони визначають їх національну природу і розкривають характерні риси даного жанру: ладова та метрична змінність, рух паралельними терціями та тризвуками, каданси — плагальний, октавний, низхідний пощаблевий і каданс на видиху, гармонічний склад мелодії, рух по звуках тризвуків, паралельне співвідношення тональностей. Для Приазовського регіону усі наведені особливості теж характерні, але типовим для півдня Донбасу можна назвати елемент повторення одного звука в момент початку нової будови або переходу до нового типу руху, подовження мелодії після закінчення слова, відхилення в тональність VII натурального щабля, часте використання дорійського та міксолідійського ладів, поступове підвищення звучання в процесі співу для більш повного емоційного розкриття тексту.

Ліричні пісні взагалі та особливо пісні про кохання українського населення Приазов'я мають певні риси ментальності: щирість та емоційність, пріоритетні цінності українців — вірність та взаємоповага, деякі психологічні особливості. Лірика кохання у численних зразках відбиває традиційні моральні норми, уявлення про щастя та кохання, розкриває потаємні прагнення українського народу. Наспіви багатьох пісень вражають безпосередністю та емоційністю, несуть у собі відбиток фольклорного музичного мислення Приазов'я, утворюючи зі зразками інших жанрів неповторний пісенний стиль, музично-фольклорний діалект регіону, який має свої специфічні особливості, окремі оригінальні твори та виконання загальнопоширених ліричних пісень з місцевим колоритом звучання, особливостями формотворення, ритміки та інтонаційного наповнення пісень.

1. *Іваницький А.* Українська народна музична творчість. — К.,1990.
2. *Лановик М., Лановик З.* Українська усна народна творчість. — К.: Знання-Прес, 2001. — С. 322–340.

м. Маріуполь

Приклад 1.

Протяжно

Ти мі - сяць яс - ний, рід мій пре - крас - ний, я - кий я вро - див - ся

на сві - ті не - щас - ний. - Я - кий ти вро - див - ся, ме - ні зна - до - бив - ся,

я - кий ти у - дав - ся, ме - ні спо - до - бав - ся.

Зап. 1982 р. Мілютіна Т.І. у м.Маріуполі від Богданової Є.Я.

Приклад 2.

Повільно

У дів - чи - ни чор - ня - ві - ї весь двір на по - мос - ті, та по - зва - ла дів -

чи - на ко - за - чень - ка в гос - ті.

Зап. 1998 р. Мілютіна Т.І. у с. Талаківка Донецької обл. від гурту жінок

Приклад 3.

Поволі

Чо - му не при - йшов, чо - му не при - ї - хав,

як я то - бі, сер - день - ко, ве - лі - ла? Чи ко - ня не ма - єш,

чи до - ріж - ки не зна - єш, чи ма - ту - ся ї - хать не зве - лі - ла?

Зап. 1997 р. Мілютіна Т.І., мел. Борц О. у с. Калинівка Новоазовського р-ну Донецької обл. від Оліференко Я.В.

Приклад 4.

Повільно

По - йду, по - йду, по - йду і те - бе по - ки - ну,

бу - деш, ми - ла, при - па - да - ти та й до мо - го слі - ду.

Зап. 1980 р. Божко Т.І. у с. Гнутове Донецької обл. від Сидорової Н.А.

Приклад 5.

Поволі, співуче

За во - ро - та ви - йшла, ко-(о)-су че - са - ла,

на сво - їх под - ру - жок по-(о)-гу - ку - ва - ла.

Зап. 2003 р. Мілютіна Т.І., мел. Куциянова О. у м. Волноваха Донецької обл. від гурту

Приклад 6.

Повільно

Ой пі - ду я, мо - ло - день - ка, зе - ле - но - ю до - ли - но - ю,

ой злом - лю я, іс - топ - чу я паш - ну квіт - ку з ка - ли - но - ю.

Зап. 1997р. студ. експедиція у с.Бойове від Гайтан Ф.А. та ін.

Приклад 7.

Швидко

Ко - ти - ло - ся три зі - роч - ки з не - ба, чо - гось ме - ні

до ро - ди - чів тре - ба, тре - ба ме - ні во - ло - во - го

во - за, там дів - чи - на пов - на, як ро - жа.

Зап. 1995 р. студ. експедиція у с. Ленінське Куйбишевського р-ну Запорізької обл. від Коршунової О.Р. та ін.

Приклад 8.

Протяжно

Ой по - ло - ви - на мо - го й са - ду цві - те,

ой по - ло - ви - на, гей, ой по - ло - ви - на в'я - не.

Зап. Коресандович Н. 1996 р. у с. Приморське Запорізької обл. від Коресандович А.І. та ін.

Приклад 9.

Ой тай у по - - - - - лі, гей!

Приклад 10.

Приклад 11.

Помірно

По - вій, віт - ре, ой да ві - те - ро - - - - чок

та з гли - бо - ко - го я - - - - - - ру, -

та з гли - бо - ко - го я - - - ру.

Зап. 1999 р. студ. експедиція у с. Сартана Донецької обл. від Єпіфанцевої Л.М. та гурту

ПРОБЛЕМА УКРАЇНСЬКИХ ЕТНІЧНИХ ТЕРИТОРІЙ У ВИСВІТЛЕННІ СТЕПАНА РУДНИЦЬКОГО

Олег ВЛАСЮК

На сучасному етапі актуалізується проблема загальнодержавної консолідації українського суспільства як життєво необхідна умова процесу становлення та успішного функціонування держави, що передбачає роз'язання ряду важливих міжетнічних та міжнаціональних проблем і, що не менш важливо — вимагає утвердження (а досить часто навіть і формування) національної самосвідомості українців як етнонаціональної спільноти.

Культура (у вигляді як матеріальних, так і духовних надбань народу) виступає засобом адаптації конкретної людської популяції до природно-географічних та соціальних умов її існування. Саме внаслідок такого пристосування до природно-географічного середовища та поступового набуття певних характерних особливостей популяція і перетворюється на етнос. Формування самобутнього українського типу етнічної культури на величезних просторах від Дону до Карпат, від Полісся до Криму супроводжувалося поступовим розвитком у автохтонного населення етнічної самосвідомості, ідентифікації "своїх" як носіїв аналогічного типу культурних знань, навичок, поведінкових стереотипів. З покоління в покоління сталі етнодиференціюючі ознаки етносу поступово поглиблювались, розвивались, передавались та засвоювались.

Специфіка історичної генези української нації та її культурних надбань значною мірою зумовлена межовим, пограничним розташуванням українських земель. Протягом віків Україна виступає не лише як порубіжжя хліборобської цивілізації та кочових народів степу, а також і як місце зіткнення та взаємовпливу західного і східного християнства, ісламу та іудаїзму. У XX ст. в умовах політичної біполярності світу Україна виступає пограниччям "диктатури пролетаріату" з країнами європейської демократичної традиції. У програмних документах розвитку країни декларується роль держави як своєрідного "моста" між геополітичними та соціокультурними материками — європейським та пострадянським просторами. Актуальність межовості, пограничної ролі України, її геополітичного значення та перспектив зростає з огляду на подальше розширення Європейського Союзу на схід. Чим була в минулому і чим є сьогодні Україна з погляду геополітичного, історично усталені форми стосунків з сусідами, її роль у Європі та світі в часовому і просторовому історичному розвитку — ось питання, на які ми повинні відповісти собі.

Бездержавність українського етносу, а також, великою мірою, — межове розташування українських земель та відсутність природних перепон (за винятком Карпат на заході та Чорного і Азовського морів на півдні) на її кордонах з давніх-давен спричиняло територіальні посягання сусідніх держав та народів. Українська історія знає не один випадок імперсько-великодержавного переділу кордонів просто по живій плоті питомо українських етнічних земель, в результаті яких постала сучасна, з усіх сторін обкраяна територія нашої держави, що включає minimum minimorum предковічних теренів розселення українського етносу. Крім того, багатовікове перебування українських земель у складі різних сусідніх держав нині породжує непоодинокі заклики щодо відновлення ідеї регіоналізації чи краєвого поділу України, яку намагаються актуалізувати деякі політичні сили. Нагадаємо, що проти краєвого поділу України, абсолютизації регіональних етнопсихічних відмінностей українців рішуче виступав М. Грушевський, який застерігав тих, хто з будь-яких причин "хапається за ті відміни, витворені на нашім національнім тілі чужими впливами та зверхніми обставинами, і поняття цілісної української території підміняють поняттям краю, області, із української території викроюють обласні автономії"[1]. Хоч під тиском чужих політичних систем та через політику примусового великодержавного розчленування різні частини України недостатньо відчували свою національну єдність та пасивно піддавалися стороннім впливам, проте в українських загальнонаціональних інтересах "лежить власне концентрація всіх національних сил, а для того всіх частин української території", — підкреслював Грушевський.[2]

Настанови та заклики вченого розвивати в українців почуття єдності, солідарності, а не розпалювати ворожнечу, надто актуально звучать сьогодні, коли вкотре поширюється міф про ніби-то принципові ментальні відмінності українського населення різних регіонів, а відтак про потребу регіоналізації, впровадження федеративного устрою України. Цей міф досить прозоро переслідує політичну мету — дистанціювати окремі частини українських земель, сприяти активізації в них відцентрових тенденцій, а отже — перешкодити загальноукраїнській консолідації і домогтися чергового розчленування України.

Крім того, попри існування визнаних усією світовою спільнотою як цілком легітимних базових договорів про дружбу і співробітництво та задекларованe визнання державних кордонів і територіальної цілісності України, подекуди з-за кордону (а інколи подають голос і доморощені колабораціоністи) лунають вимоги щодо з'ясування етнічної належності тих чи інших територій на кшталт вимог про повернення Південної Бессарабії, Північної Буковини, острова Зміїний, сумнозвісної Тузли або ж визнання Півдня України та Криму "исконно русской землёй".

А тому з погляду державно-національної української перспективи слід рішуче відкинути ідею регіоналізації та будь-яких зазіхань на територіальну цілісність України, протиставити їй на державному рівні чітке формулювання загальнонаціональних інтересів та неухильне справжнє, а не декларативне, їх відстоювання.

За цих умов важливим завданням є чітке визначення та окреслення кордонів етнічних українських теренів зі статистичним, демографічним, історіографічним, картографічним, діалектологічним обґрунтуванням етнічної належності межових територій. Поставлене завдання повинно розв'язуватись на основі ретельного вивчення накопичених історичною наукою знань з даної проблематики, застосування історичного досвіду та набутків суміжних наукових дисциплін, опрацювання доробку вчених світової науки. Важливо чітко та рішуче означити Українську державу як геополітичну реальність, межі якої співпадають з природними кордонами питомо українських етнічних територій.

Значний та належним чином не оцінений внесок у вивчення та обґрунтування етнічної належності територій суміжного проживання народів та загального окреслення етнічних кордонів українства належить Степану Львовичу Рудницькому (1877—1937). Ім'я цієї видатної людини до недавнього часу було несправедливо забуте або ж свідомо замовчувалося. Сьогодні творчість основоположника сучасної української географії, академіка, вченого світового масштабу, автора понад 120 ґрунтовних праць з історії, астрономії, географії, геології, геополітики, укладача серії карт території України поступово повертається із забуття та займає своє гідне місце в історії української науки.

Народився Степан Рудницький 3 грудня 1877 р. в Перемишлі. Пізніше сім'я переїжджає до Тернополя, де батько Лев Денисович Рудницький викладав, а потім і став директором місцевої української гімназії. Мати — Емілія Рудницька — походила з родини священика. Атмосфера інтелігентності, гуманності, патріотизму та поваги до народної культури, що панувала у сім'ї, сприяла всебічному розвиткові дітей — усі вони отримують гарну освіту та прислужуються справі українського національного відродження. Старший брат Степана Лев стає висококваліфікованим професійним юристом; молодший брат Юрій викладав іноземні мови у Львівській академічній гімназії та здобув визнання як письменник під псевдонімом Юліана Опільського (історичні твори "Іду на вас", "Ідоли падуть", "За козацьким хлібом" та ін.); молодша сестра Софія здобула музичну освіту та займалась педагогічною діяльністю, заснувавши ряд музичних шкіл, давала фортепіанні концерти. Згодом Софія вийшла заміж за професора Львівського університету, а пізніше академіка ВУАН Станіслава Дністрянського. Збережена приватна переписка Степана Рудницького та подружжя Дністрянських харківського періоду життя вченого слугує важливим автобіографічним джерелом та розкриває деталі не лише приватного життя Степана Львовича, а також його діяльності як педагога, організатора науки, вченого та патріота[3].

Освіту Степан починає здобувати у Тернополі, але атестат зрілості отримує 1895 р. вже у Львові, куди переселяється сім'я Рудницьких. Юнак вступає до Львівського університету на філософський факультет, де під керівництвом досвідчених педагогів та вчених світового імені (в першу чергу — Михайла Гру-

шевського) захоплюється історичними студіями. Низка досліджень з історії українського козацтва, написаних Рудницьким у студентські роки, була опублікована на сторінках "Записок Наукового товариства імені Шевченка"[4].

Вчительські іспити Степан складає у 1899 р., вже після смерті обох батьків (мати померла 1896, а батько 1898 р.). Гнітючий психологічний стан внаслідок важкої втрати доповнювався матеріальною скрутою і молодий Рудницький змушений заробляти на життя вчителюванням.

З 1899 р. до сфери наукових зацікавлень С. Рудницького потрапляють астрономія, геологія, географія та геополітика. Саме наполегливою та плідною працею на ниві географічних студій, які стали справою його життя, і здобуває він авторитет вченого світового рівня. Після успішного завершення навчання в університетах Відня та Берліна дослідник розпочинає активну роботу з вивчення гідросистеми басейну Дністра, здійснює ряд експедицій. На цей період припадає початок роботи над географією України, закладання науково-теоретичних підвалин української географічної науки, активна праця з укладання географічної термінології українською мовою. Вчений підтримує наукові зв'язки з Віденським університетом, як дійсний член Наукового товариства імені Шевченка редагує "Збірник математично-природописно-лікарської секції НТШ".

У 1908 р. науковець захистив габілітаційну роботу з географії України і, здобувши ступінь доцента географії, читає лекції у Львівському університеті. Одночасно він бере діяльну участь у громадському житті Галичини — активно прилучається до створення спортивного товариства "Україна" та Національного музею у Львові, членом наглядової ради якого С. Рудницький був з 1914 по 1919 роки.

З початком Першої світової війни вчений проживає переважно у Відні, активно працює, долучається до політичного, громадського життя, публікує низку важливих з погляду українознавства праць — "Коротка географія України"[5] у 2 томах з надзвичайно цікавою етнографічною картою В. Гериновича, "Україна та українці"[6], "Поширення українців"[7], "Військова географія східного фронту"[8], "Україна. Край і народ"[9] (фундаментальна монографія у 2-х томах)та ін.

У зазначених працях, написаних простою, зрозумілою пересічному читачеві мовою, Степан Рудницький торкається широкого кола наукових проблем, детально описує етнічну територію загалом і окремі регіони України, обґрунтовує географічну своєрідність українських земель, розглядає економічний потенціал та геополітичне значення України, окремішність та відмінність українців від сусідніх народів. Посилаючись на дослідження видатного українського етнографа та антрополога Хведора Вовка[10], Рудницький погоджується з його висновками про значні відмінності в антропологічних характеристиках українців, росіян та поляків, підкреслює також виразну відмінність мови, вдачі, звичаїв та традицій. "Як душа одного чоловіка відмінна від душі другого, — пише С. Л. Рудницький, — так і душа одного народу — від душі другого. Не лишень тому трудно москалеві чи полякові порозуміти українця, що їх мови відмінні, а ще й тому, що душі їх народів відмінні"[11].

Після проголошення Західно-Української Народної Республіки при новоствореному уряді Рудницький працює експертом та радником з економічних і політично-географічних проблем. Вчений бере активну участь у підготовці проектів документів та звернень до Ліги Націй, Паризької мирної конференції, урядів європейських країн. Праці С. Рудницького "Коротка географія України", "Ukraina und die Ukrainer", "Чому ми хочемо самостійної України?", "Ukraina. Land und Volk" та ін. прислужилися справі привернення уваги світової громадськості до України, неодноразово використовувалися українськими дипломатами з метою пропагування української справи, утвердження незалежної молодої держави.

У 1919 р. після перемоги реакційних польських сил та поразки незалежницьких прагнень українців вчений змушений покинути Львів через наміри властей заарештувати його. Приводом до цього стали антипольські думки та настрої, висловлені у працях Рудницького. Пропрацювавши недовгий час у Кам'янець-Подільському університеті, він остаточно емігрує з України до Відня, а потім і до Праги. І в еміграції вчений не припиняє боротьби за українські інтереси, продовжує співпрацю з урядом ЗУНР. Навесні 1922 р. у складі урядової делегації на чолі з Є. Петрушевичем С. Рудницький перебуває у Генуї на зустрічі керівників великих країн

світу. Проте ця дипломатична місія не мала успіху — галицьке питання зняли з обговорення.

Діяльність ученого, його виразно антипольські погляди та ідеї не могли минутися безслідно — польський уряд практично оголошує його persona non grata на території Речі Посполитої. Навіть протягом багатьох наступних років вчений змушений подорожувати, оминаючи територію Польщі та небезпідставно побоюючись репресій. З тієї ж причини у приватних листах він не радить їхати через Польщу своїм дітям Левку та Орисі[12].

У Відні вчений видає низку своїх робіт. Так, у 1920-1921 роках вийшла друком його праця "До основ українського націоналізму"[13], де Рудницький піднімає проблеми державотворення та обстоює принципи націоналізму як світоглядної основи розвитку народу (водночас заперечуючи шовінізм, меншовартість та зневагу до інших народів). Головною ознакою та основою будь-якої нації він вважає національну територію. Саме проблеми українських етнічних територій вчений висвітлює і у інших своїх працях віденського періоду життя — "Дотеперішні втрати української території"[14], "Статистичний огляд України. Стан суцільної етнографічної території України при початку світової війни"[15], "Географічне становище Галичини та її політична доля"[16] та ін.

В еміграції С. Рудницький продовжує активно займатись науковою та громадською діяльністю. Поряд з іншими визначними українськими діячами (О. Колесса, С. Дністрянський, О. Олесь та ін.) він у січні 1921 р. прилучається до створення Українського Вільного Університету. Крім організаторської та педагогічної роботи у новоствореному університеті, вчений викладає географічні дисципліни у ряді інших навчальних закладів. У той же час виходять друком нові видання дослідника з географії України. У 2-томній праці "Основи землезнання України"[17] було суттєво доповнено опубліковані раніше матеріали, ґрунтовно опрацьоване питання регіоналізації українських територій, подана фізико-географічна характеристика природних регіонів України. У Києві та Празі видано першу частину книги "Історія землезнання"[18], яка, за висловом О.Шаблія, поклала початок систематичному вивченню в українській науці історії географічної думки[19]

У 1924 р. С. Рудницький діяльно прилучається до організації та проведення Першого Міжнародного з'їзду слов'янських етнографів і географів, де виголошує дві наукові доповіді, порушуючи проблему районування українських земель. У доповіді "Природні області України" вчений наголошує на майже повному співпадінні природно-географічних регіонів із етнографічним районуванням українських теренів, критикує тогочасний адміністративний поділ радянської України, вказуючи на розбіжності між кордонами адміністративних одиниць та етнографічних регіонів.

У 1926 р., прийнявши запрошення українського радянського уряду та пропозицію очолити кафедру географії Геодезичного інституту у Харкові, С. Рудницький, як і багато інших українських вчених, повірив у щирість політики українізації та повернувся з еміграції на Батьківщину. У 1927 р. Степан Львович добивається заснування Українського науково-дослідного інституту географії та картографії і очолює його. Напружені наукові та організаторські зусилля вченого невдовзі дають свої результати: новостворений інститут швидко розгорнув широку науково-дослідну роботу, а самого С. Рудницького у 1929 р. обрано академіком Всеукраїнської академії наук у Києві. Невдовзі його було також призначено керівником Кафедри географії та Комісії краєзнавства ВУАН.

При підготовці багатотомної "Української радянської енциклопедії" він очолював відділ географії, який повинен був укласти близько 5-ти томів та створити кількасот різноманітних карт. Одночасно вчений працює над фундаментальною 14-томною працею "Система географічного знання". Величезні навантаження не могли минутись безслідно, все частіше хвороби перешкоджають науковцеві працювати у звичному ритмі, проте незважаючи на проблеми зі здоров'ям, він продовжує активну діяльність, підтримує зв'язки з провідними європейськими вченими.

На той час на території радянської України поступово згортаються процеси українізації, починаються масові переслідування інакомислячих, а особливо серед інтелігенції. Та й тривале проживання у Європі, тісні зв'язки з науковими колами за кордоном згодом зіграли фатальну роль — 21 березня 1933 р. у Харкові органи

ГПУ арештовують С. Рудницького і багатьох його співробітників та учнів, а очолюваний ним інститут закривають. Вченому інкримінувалися контрреволюційна діяльність, шпіонаж та саботаж. Навіть не підтвердивши звинувачень жодними доказами, у вересні 1933 р. його засуджують до 5 років позбавлення волі. У 1935 р. С. Рудницький відбував покарання у Соловецьких таборах, а після закінчення терміну ув'язнення у 1937 р. його засуджено повторно.

Подальша доля видатного вченого невідома, не віднайдено, на жаль, і місця його поховання. Повністю реабілітовано його було лише у 1965 р. Такою була вдячність радянської влади Степанові Львовичу Рудницькому за щире бажання працювати на користь рідного українського народу, за самовіддану любов до Батьківщини.

* * *

С. Рудницький чи не перший з вітчизняних вчених науково обґрунтував географічне розміщення, дослідив етнічні межі розселення українського народу. Вчений — основоположник такого важливого напряму української науки, як етногеографія, головним завданням якої вважається вивчення географічного розміщення етнічних спільнот, дослідження їх розселення та територіальних взаємовідносин з іншими народами у зв'язку з політичними, соціально-економічними, природно-географічними та іншими факторами. Саме цим проблемам Степан Рудницький і присвятив свої українознавчі праці.

Досліджуючи ту чи іншу проблему, Рудницький намагається наблизити і поєднати природничі та гуманітарні науки, послуговуючись запропонованим ним "природничо-географічним підходом". З позицій географічної науки вчений аналізує та пояснює терміни "нація", "національна територія", "націоналізм", "менталітет", обґрунтовує вплив природних та географічних чинників на історичний, культурний, суспільно-політичний розвиток України, взаємозв'язок населення України з оточуючою природою. Основними природними факторами впливу він вважає географічне положення, структуру земної поверхні, гідрографію, клімат краю, флору та фауну. Детально аналізуючи ці географічні чинники, вчений обґрунтовує їх вплив на господарське, культурне, суспільно-політичне буття українців: "...щоб порозуміти духа народу, його політичне й культурне обличчя, мусимо виходити від природи краю, котрий є батьківщиною даного народу від довгих віків"[20].

У багатьох своїх українознавчих дослідженнях С. Рудницький, крім даних про природно-географічні умови проживання та господарську діяльність населення, широко застосовує матеріали етнографії та антропології — змальовує побут, звичаї та традиції, набутки та характерні риси матеріальної і духовної культури, антропометричні характеристики українців.

С. Рудницький з погляду географічної науки представляє українців як самостійний етнос, що заселяє величезні простори суцільної етнічної території та має право і всі підстави боротися за власну національну державність. Більше того, вчений обґрунтовує важливість створення незалежної української держави (причому не лише для самих українців, а і для всієї європейської спільноти) з погляду геополітичного та економічного, різко засуджує політику національного гноблення українців, лінгво- та геноциду: "...вчені, письменники й політики вже від майже сотні літ голосять всьому світу, що ніякого українського народу на світі нема. Є лиш народ польський і народ "русскій". На тій точці поляки й москалі вже зі собою були згідні й дотепер чудово згоджуються. ... Поляки говорять ось яке: живе над Дністром, Бугом, Дніпром, Богом по селах нарід, що говорить мовою, мало що відмінною від польської. Має він, щоправда, деякі окремі звичаї, дещо іншу ношу (одяг — *О. В.*), співає інакші пісні, як мазурський хлоп з-над Вісли, але коли б не православна його віра, то не було б по правді ніякої великої різниці. То ж коли з такого мужика вийде пан, урядник, учитель чи піп, то не чим іншим він мусить бути, а лиш поляком. Його рідна мова — се ж простий, мужицький говір, говорити нею освіченому чоловікові годі, ще менче писати чи друкувати. Мужик нехай би собі говорив мужичою мовою, ховав свої мужичі звичаї, але образованому чоловікови — панови — годі! Він мусить балакати по-панськи, себто по-польськи, і держати панські, себто польські звичаї"[21].

На перше місце у переліку основних ознак самостійності будь-якого народу Рудницький ставить окрему питому територію ("національна територія") і вважає її основою формування нації. Щодо українського етносу, то його межі "...все були легкодоступні всяким завоєвникам і

оборона державної самостійності нерівно трудніша як для якого-нибудь іншого краю Європи"[22], — наголошує він. У важкі часи національних змагань, коли правічні українські землі були поділені між кількома державами, вчений наполегливо працює над визначенням меж української етнічної території, вважаючи це завдання одним із найбільш актуальних у науковому та політичному контексті для українства, адже майбутня незалежна Українська держава, за його переконанням, неодмінно повинна постати саме у своїх "етнографічних границях".

Усі заселені українським народом землі С. Рудницький поділяє на "суцільну українську територію" та "колоніальні українські простори" (у Канаді, Аргентині, Словаччині, на Далекому Сході Росії та ін.). В свою чергу суцільна українська територія поділяється на "черенні українські землі" та "межові землі України". "Черенні" українські землі, щодо українського характеру яких, на думку науковця, не виникає жодного щонайменшого сумніву (у Рудницького це Волинь, Поділля, Київщина, Чернігівщина, Полтавщина, Харківщина, Катеринославщина, Херсонщина, Таврія), становили внутрішню частину суцільної української території. Натомість "межові" або "граничні" землі України, які були безпосередньою зоною взаємовпливів із суміжними народами, і повинні зосередити на собі всю увагу дослідника для остаточного чіткого визначення етнічних меж українства. Намагаючись якомога точніше розмежувати етнічні території суміжних народів, С. Рудницький проводить кордон суцільної української території, починаючи від західного узбережжя Чорного моря та закінчуючи на східному його узбережжі, рухаючись вздовж уявної лінії між населеними пунктами. Отриману в результаті межу та окреслену нею територію вчений називає "мінімальною" українською територією. Додатково науковець визначає також і межі "максимальної" української етнічної території, яка, окрім уже визначених теренів, на яких українське населення повністю переважає, включала також і території, на яких питома вага українців не становить абсолютної більшості і на яких українці територіально перемежовуються з іншими національностями. Визначені таким чином території, за Рудницьким, у числовому виразі становили:

— мінімальна українська територія сягала 905 тис. км^2, кількість населення її становила приблизно 51 млн. 249 тис. чоловік (із яких 71,3 % були українцями);

— максимальна українська територія обіймала 1 056 тис. км^2, кількість населення приблизно 53 млн. 906 тис. чоловік (із яких 71,7 % були українцями)[23]


С. Л. Рудницький

При обрахунках дослідник передбачає і враховує неточність та упередженість тогочасних статистичних і демографічних даних, які надто часто ставали для імперських політиків засобом фальшування та приховування реальної кількості українського населення, "науково" обґрунтовували права агресора на захоплені території. Причину цього бачимо у бездумному повсюдному використанні для вирішення територіальних питань мажоритарного методу (коли етнічною територією певного народу вважалися простори, на яких цей народ складав більшість населення на момент територіального розмежування). При цьому офіційна статистика часто свідомо нехтувала інформацією щодо масових міграцій національних меншин під тиском економічних та політичних заходів держави, щодо примусової денаціоналізації населення під загрозою репресій. Адже перманентна агресивна мовна політика панівних держав щодо українців безупинно зменшувала кількість україномовного населення, яке часто навіть боялося привселюдно назвати себе українцем. Як наслідок, відбувалася невпинна асиміляція українців іншими, зокрема державни-

ми етносами та невблаганне зменшення етнічної території українців на користь збільшення етнічних теренів росіян, угорців, румун, білорусів, поляків. Врешті-решт українська етнічна територія поступово скоротилася до сучасних розмірів і нині своїми контурами майже не відрізняється від адміністративно-територіальних кордонів Української держави.

Порівнюючи територію України в сучасних державних кордонах з "мінімальною" етнічною територією, окресленою С. Рудницьким у першій чверті XX ст., бачимо, що сучасна державна територія України значно менша. Зумовлений такий стан речей тривалим багатовіковим розчленуванням України та історичними подіями XX ст., зокрема великодержавним переділом кордонів після Першої та Другої світових воєн. Загалом ситуація поступового зближення та співпадіння етнічних меж розселення народів зі встановленими державними кордонами та навпаки є характерною для загальносвітових етнополітичних процесів сучасності. Проте методи, якими провадились такі зміни стосовно українців, не відповідають загальноприйнятим світовим нормам та законодавчим актам.

Щодо генези європейської культури і самого визначення поняття "Європа" на Заході останнім часом побутує думка, що більшість сучасних цивілізованих європейських держав тією чи іншою мірою сформувалися під впливом набутків римської культури. Отже, геополітичний простір Європи з його демократичними принципами та інституціями, з його концепцією свободи індивідуума, з його вкоріненою традицією демократії, толерантності і зверхності прав людини, — збігається з теренами поширення латинської мови та культури. Історично Україна протягом віків залишалася фактично останнім форпостом європейського світу у православно-слов'янському ареалі. І саме тому, що це єдина країна православного регіону, яка вільно і свідомо протягом віків оберталася у світі латинської культури, українська цивілізація характеризується політичними й культурними моделями та індивідуальними психологічними настановами, органічно близькими до європейських. І, навпаки, періодичне підпадання під північно-східні впливи було перманентно, а протягом XX століття особливо, тісно пов'язане з примусовим викорчовуванням цього генетично вкоріненого європейського вектора. Гадаємо, вдумливе та ґрунтовне вивчення наукової спадщини Степана Львовича Рудницького, який у своїх працях неодноразово наголошував на вкоріненості саме європейських традицій в багатьох сферах буття українського етносу, на винятковій геополітичній важливості створення Незалежної Української Держави у її етнічних межах, дасть змогу в майбутньому уникнути багатьох помилок, допоможе вирішити низку життєво важливих для України проблем.

1. *Грушевський М.* Галичина і Україна // Літературно-науковий вісник. — 1906. — Т.36. — Кн.12. — С.493.
2. *Там само.*
3. Див.: Листи Степана Рудницького до Софії та Станіслава Дністрянських (1926-1932) / Упор., вст. ст. та прим. М. Мушинки. — Едмонтон: Вид-во Канадського інституту українських студій. Альбертський університет, 1991.
4. *Рудницький С.* Козацько-польська війна в 1625 р. Історична розвідка // Записки НТШ. — Львів, 1897. — Т. 17; Нове джерело до історії Хмельниччини // Записки НТШ. — Львів, 1898. — Т. 23—24; Українські козаки в 1630—1635 рр. // Записки НТШ. — Львів, 1899. — Т. 31—32; Руські землі польської корони при кінці XV в. // Записки НТШ. — Львів, 1899. — Т. 31—32; Ворожі напади і організація пограничної оборони // Записки НТШ. — Львів, 1899. — Т. 31—32.
5. *Рудницький С.* Коротка географія України. Ч. 1. Фізична географія. — К.: Лан, 1910; Ч. 2. Антропогеографія. — Львів, 1914.
6. *S. Rudnyckyj.* Ukraina und die Ukrainer. — Wien, 1914.
7. *S. Rudnyckyj.* Die Verbreitung der Ukrainer. — Wien, 1915.
8. *Рудницький С.* Військова географія східного фронту // Діло. — Львів, 1914.
9. *S. Rudnyckyj.* Ukraina. Land und Volk. — Wien, 1916. Крім німецькомовного видання, у 1918 році в Нью-Йорку працю перевидано англійською мовою.
10. *Рудницький С. Л.* Чому ми хочемо самостійної України? / Упор., передмова О. І. Шаблія. — Львів: Світ, 1994. — С. 47.
11. *Там же.* — С. 39.
12. Листи Степана Рудницького до Софії та Станіслава Дністрянських (1926-1932) / Упор., вст. ст. та прим. М. Мушинки. — Едмонтон: Вид-во Канадського інституту українських студій. Альбертський університет, 1991.
13. *Рудницький С.* До основ українського націоналізму. — Відень, 1920.
14. *Рудницький С.* Дотеперішні втрати української території // Воля. — Відень, 1920. — Т. 2. — Ч. 6.
15. *Рудницький С.* Статистичний огляд України. Стан суцільної етнографічної території України при початку світової війни // Український прапор. — Відень, 1921. — Ч. 30.
16. *Рудницький С.* Географічне становище Галичини та її політична доля // Український прапор. — Відень, 1921. — Ч. 43.
17. *Рудницький С.* Основи землезнання України. Кн. І. Фізична географія України. — Львів, 1924; Кн. 2. Антропогеографія. — Ужгород, 1926.
18. *Рудницький С.* Історія землезнання. Ч. І. Старі віки. — Київ—Прага, 1925.
19. *Шаблій О.* Передмова // *Рудницький С. Л.* Чому ми хочемо самостійної України? / Упор., передмова О. І. Шаблія. — Львів: Світ, 1994. — С. 13.
20. *Рудницький С.* До основ українського націоналізму. — Відень, 1920. — С. 43.
21. *Там же.* — С. 42—43.
22. *Рудницький С.* Коротка географія України. Ч. 2. Антропогеографія. — Львів, 1914. — С. 109.
23. *Рудницький С. Л.* Чому ми хочемо самостійної України? / Упор., передмова О. І. Шаблія. — Львів: Світ, 1994. — С. 266.

НОВЕ ҐРУНТОВНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ XIX ст.

Лідія ДУНАЄВСЬКА

М. К. Дмитренко. "Українська фольклористика II пол. XIX ст.: школи, постаті, проблеми". – К., 2004. – 384 с.

Ім'я Миколи Дмитренка добре відоме в українській фольклористиці за різноманітними працями в галузі історії науки, теорії жанрів, дослідженні проблем фольклорної символіки та фольклорно-літературних взаємин. 2001 року вийшла його підсумкова книга "Українська фольклористика: історія, теорія, практика", що засвідчила значний науковий потенціал вченого, стала для багатьох фольклористів своєрідним зразком для наслідування: саме після її появи підсумкові вибрані праці видрукували Р. Кирчів (Львів), С. Мишанич (Донецьк), В. Давидюк (Луцьк).

Рукопис рецензованої монографії вражає масштабністю, огромом аналізованого матеріалу, наповненням сотень і сотень наукових джерел – українських і зарубіжних, у тім числі й архівних.

Це справді фундаментальна наукова праця, актуальність якої продиктована відсутністю цілісних синтетичних досліджень чи не найважливішого в історії української фольклористики періоду – другої половини XIX століття. Вперше в нашій науковій галузі в одній роботі розглянуто наукові академічні школи, висвітлено діяльність видатних діячів фольклористики у контексті розвитку вітчизняної та європейської теоретичної думки.

У частині "Міфологічна школа" М. Дмитренко охарактеризував причини виникнення своєрідної наукової методології, що ґрунтувалася на засадах романтизму і бажанні з'ясувати витоки фольклорної творчості на багатющому матеріалі, враховуючи національну специфіку та патріотичні устремління вчених. Процес розвитку західноєвропейської міфологічної школи (брати Якоб та Вільгельм Грімми), доба слов'янського відродження, українська фольклористика періоду романтизму – все це простежено з метою вияву тих вузлових проблем, що постануть у другій половині XIX століття дуже гостро в плані боротьби теорій, шкіл, методів дослідження. Автор простежив у цьому складному процесі рух, розвиток власне української моделі міфологічної школи, незважаючи на сильний вплив на неї як західних, так і російських тенденцій (праці Ф. Буслаєва, О. Афанасьєва та ін.). В українській науковій думці тут виразні погляди висловили М. Костомаров, О. Котляревський, О. Потебня, М. Сумцов.

Чималий внесок М. Дмитренка у висвітлення надбань української культурно-історичної школи. Свого часу цієї проблеми торкнувся у своїй праці "Культурно-історична школа в українській фольклористиці" (1999) Я. Гарасим. М. Дмитренко іноді полемізує з названим автором щодо оцінок певних положень чи закономірностей розвитку української фольклористики, кидає, так би мовити, ширший погляд на ті процеси, що відбувалися в науковому пошуку. Повніше подано контекст європейський і загальнослов'янський, українську фольклористику охарактеризовано не так відрубно, як у Я. Гарасима, висвітлено українсько-російські, українсько-польські взаємовпливи тощо. У розділах "Культурно-історична школа: від романтизму до позитивізму", "Пантелеймон Куліш: "До джерел!", "Європейські теорії та українські теоретики: пошук власних концепцій", "Михайло Драгоманов: національне та інтернаціональне у фольклорі", "Методологічний плюралізм Івана Франка" українська фольклористика постає як самодостатня наукова галузь навіть за умов підневільного життя в межах кількох імперій. Теоретичний потенціал українських науковців вперше так комплексно проаналізовано саме з погляду формування української наукової академічної традиції.

Питання про психологічну школу в українській фольклористиці, як справедливо зауважує автор монографії, досі не ставилося. Виокремлення саме цієї школи, здається, може засвідчити не лише наукову сміливість автора, але й актуалізувати проблему дослідження психологізму фольклору загалом. Основоположна роль у психологічній школі належить О. Потебні. М. Дмитренко опублікував чимало праць про цього вченого, видав за архівними матеріалами збірку "Українські народні пісні в записах Олександра Потебні" (1988). У розділах про

психологічну школу розкрито фольклористичну концепцію О. Потебні, його теорію міфу, образу, символу, ставлення до праць старших і молодших міфологів, теорії запозичень тощо.

Авторові, можливо, варто було подати ілюстрації (портрети вчених, їхні автографи, титули праць), іменний покажчик, а також повніше відзначити внесок українських фольклористів другої половини XIX ст. у казкознавство (І. Рудченко, П. Чубинський).

Монографія М. Дмитренка "Українська фольклористика другої половини XIX століття: школи, постаті, проблеми" — значний здобуток вченого, узагальнююча новаторська праця, що матиме великий вплив на сучасні фольклористичні студії, приверне більшу увагу (особливо молодих дослідників) до теоретичного спадку діячів української фольклористики XIX століття.

ПЕРЕВИДАННЯ ЗБІРКИ КАЗОК В ЗАПИСАХ ПЕТРА ІВАНОВА

Вікторія ЗАВАДСЬКА, Оксана ШАЛАК

У вивченні історії української фольклористики ще доволі "білих плям" і прогалин. Багато імен маловідомих, за якими — постаті ретельних збирачів, справжніх подвижників фольклористичної науки. Однак і серед знаних, видатних є достойно не поціновані.

Спадщина Петра Васильовича Іванова (1837—1931) — це величезний за обсягом, багатий фольклорно-етнографічний матеріал, здебільшого зібраний в межах одного Куп'янського повіту Харківської губернії. П. Іванов належить до тих фольклористів, хто все своє життя присвятив певному регіону, його мешканцям, здійснивши своєрідний "фольклорний зріз" окремої місцевості. До його великого збірника "Матеріали Куп'янського повіту. Від колиски до могили" мали увійти повір'я, прикмети щодо вагітності жінки, народження дитини, дитячі пісні, ігри, колискові, т. зв. "народний щоденник", весільні обряди і пісні, жартівливі і п'яницькі, казки, поховальний обряд, псальми і перекази про потойбічне життя.

Задум фольклориста залишився, на жаль, тільки задумом — з багатьох об'єктивних причин. Проте сьогодні читачі (шкода, що кількість їх обмежена малим накладом видання) можуть бути втішені: хоч і невелика частка зібраного та упорядкованого П. Івановим, а таки побачила світ. Його "Народні казки" (Упорядник, автор передмови, приміток, словника маловживаних слів, алфавітного покажчика — І. Неїло), що досі не були опубліковані, залишаючись тільки рукописним матеріалом, стали оприлюдненим набутком української фольклористичної науки.

"Свого часу фольклорист не погоджувався друкувати окремі казки. На його думку, цінність збірника полягає саме в повному викладенні зафіксованого казкового матеріалу" (с. 6), — твердить дослідниця спадщини П. Іванова. Власне тому І. Неїло в усьому намагається виконувати волю фольклориста, дотримуючись його поділу на казки про тварин (41 казка і 41 варіант), чарівні, "міфічні" (103 казки і 70 варіантів) та соціально-побутові казки і анекдотичні розповіді, названі самим П. Івановим "побрехеньками" (102 казки і 46 варіантів). У додатку авторка, зберігаючи послідовність, не тільки подає підтекстові примітки з паспортними даними, а й варіанти, вказані П. Івановим, — за найвідомішими збірниками казок кінця XIX ст.

Крім власної передмови, упорядниця дає можливість читачу ознайомитись із передмовою самого П. Іванова до свого зібрання казок, осмислити засади фольклориста, поцінувати його внесок до українського казкознавства.

Як зазначає П. Іванов, мова казок, що увійшли до збірника, їх стилістичне оформлення сильно відрізняється одне від одного. Так серед зібраних матеріалів трапляються казки, що мають вигляд літературної обробки ("Иван — купеческий сын", № 65). Звичайно, важко сказати, чи це була обробка кореспондента, який

фіксував фольклорний твір (матеріали надходили до Іванова від різних записувачів), або ж це мова власне оповідача, адже записи робилися від людей різного соціального стану та різного культурно-освітнього рівня. Ясно лише, що упорядник збірника (йдеться про П. Іванова) не вносив змін до надісланих йому матеріалів. Як пише Петро Васильович у передмові: "Ми вважаємо себе не в праві торкатися мови записів тому, що, незважаючи на багато її недоліків, ми бачимо в ній наочне свідоцтво на користь народної школи. Адже народна мова до тих пір залишається стійкою у своєму складі і в своїх формах, доки народний побут не підпадає під нові культурні впливи. Якщо нові впливи увійшли до народного життя, мова народу, як живий організм, негайно починає сприймати нові елементи і пристосовуватися до нових умов, причому як для пристосування, так і для засвоєння сприйнятого, звичайно, потрібно багато часу" (с. 15). Саме це стало головною причиною надзвичайного розмаїття матеріалу. До речі, такі новітні впливи впадають в око у багатьох казках, але це абсолютно не руйнує автентичності текстів, навпаки, демонструє, яких змін зазнають фольклорні твори під впливом різних суспільно-історичних факторів, як відбувається взаємодія архаїчного та новітнього. Наведемо лише один приклад. У казці "Нызнай" (№ 76) царевич, що народився у чарівний спосіб, через три дні йде до школи — так пояснюється звичайна для казок відсутність героя вдома. У цій же казці оповідач тричі змінює ймення героя. Спочатку його називають просто царевичем, потім — "Петею", зрештою — "Нызнаєм". Такі речі є цікавими ще й з погляду уявлень про оповідача: можливо, людина, яка переповідала казку, не була призвичаєна до подібних розповідей. Отже, йдеться про ретельність кореспондента, який, очевидно, записав текст, намагаючись відтворити фонетику оригіналу. До речі, принцип "пиши, як чуєш", якого дотримувався сам Іванов і якого радив дотримуватися усім записувачам, є одним з актуальних питань сучасної фольклористики.

Готуючи тексти до друку, І. Неїло зберегла усі структурні й мовно-стильові особливості зібрання казок П. Іванова. Упорядниця зазначає, що здійснила тільки "переведення їх на сучасну орфографію", усунувши твердий знак в кінці слів, змінивши закінчення "-аго" в родому відмінку прикметників на "-ого", а також у зразках, записаних зі слів україномовного оповідача, "ы" замінила на "и", "и" на "і", "йи" на "ї", відповідно зберігши "ы" та "и" у записах від російськомовних оповідачів.

Передмова І. Неїло містить докладний аналіз тематичних груп казок, окремих зразків та їх варіантів. Дослідниця аналізує сюжети, архаїчні казкові мотиви, наголошуючи на науковій надійності зібрання казок із Куп'янщини.

"Народні казки" доповнені переліком фольклористичних праць П. Іванова. Він містить, на жаль, тільки опубліковані роботи дослідника. Науковий апарат видання охоплює і "Словник маловживаних слів", де кожна лексема подана із посиланням на пронумерований зразок казки.

Як зауваження упорядниці хотілося б висловити сумнів щодо слова "урікати", яке вона тлумачить як "докоряти". "Уректи" (за Б. Грінченком, "Словарь української мови", т. 4, с. 351) справді має одне із значень "докоряти", але інше його значення, як зазначає і Б. Грінченко: "сглаживать, сглазить". Казка № 163 Б і містить слово саме із таким значенням:

"Ехали, ехали — доехали до бора, она (повозочка — *О. Ш.*) и стала. Тогда один и говорит:
- Это она притомилась, давайте встанем.
Встали, стояли, стояли и она стоит. Вот один и говорит:
- Это хтось урик ее..." (с. 395)

Доречним був би розподіл казкових сюжетів із зібрання П. Іванова за "Сравнительным указателем сюжетов: Восточнославянская сказка." (Л., 1979). Така робота дасть дослідниці можливість не тільки порівняти куп'янські варіанти з іншими східнослов'янськими, а й визначити коло сюжетів, зосереджених в "Народних казках", зібраних П. Івановим.

Цікавість даного видання для дослідників-фольклористів і безперечна цінність його полягає у тому, що Іванов зібрав усі без винятку тексти, серед яких трапляються справжні зразки архаїчного світосприйняття мешканців Куп'янщини. Відтак матеріали, що увійшли до "Народних казок", є незамінними для досліджень типологічного характеру, а якісна неоднорідність наведених варіантів казок допомагає виокремити міфологічні мотиви, що збереглися у них.

Загалом же "Народні казки" — давно очікуване зібрання відомого фольклориста, запроваджений в науку надійний першоджерельний матеріал, що стане предметом нових і цікавих досліджень.

ЕТНОГРАФІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ НА КАФЕДРІ ЕТНОЛОГІЇ ТА УКРАЇНОЗНАВСТВА КНУ ім.ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Валентина БОРИСЕНКО, Марина ГРИМИЧ

Напередодні здобуття Україною незалежності етнологія як наука існувала лише в одному дисциплінарному прояві, а саме етнографічному. У радянські часи в цій науковій галузі працювали два-три десятки дослідників (переважно в Києві і Львові) у двох класичних етнографічних напрямах: матеріальна та духовна культура українців. Варто визнати, що тут було зроблено чимало, проте усі серйозні теоретичні аспекти етнології (теорія етносу й етнічних процесів, проблеми етнічної історії, міжетнічної конфліктології тощо) зосереджувалися в установах Москви та Ленінграда.

Після проголошення в Україні незалежності перед дослідниками різних поколінь і дисциплін гуманітарного напрямку постала серйозна проблема переорієнтації наукових досліджень, зміни методологічних та методичних принципів наукового пізнання світу, оновлення джерельної бази тощо. За розв'язання цих проблем в етнології взявся Київський національний університет імені Тараса Шевченка. На історичному факультеті з ініціативи тодішнього декана проф. А. Г. Слюсаренка та за активної участі проф. В. Ф. Колесника у червні 1995 р. була створена кафедра етнології та краєзнавства. Вирішальна роль у розбудові кафедри належить доктору історичних наук, проф. В. К. Борисенко, що завідувала нею з 1995 до 2002 р.

Окрім величезної навчально-методичної роботи, зокрема з розробки нових нормативних та спеціальних курсів, доктор історичних наук В. К. Борисенко розпочала широку наукову та організаційну роботу по створенню нової етнологічної школи в Україні на нових методологічних засадах. На той час вона була вже досвідченим науковцем, зокрема в галузі весільної обрядовості, і почала активно гуртувати навколо себе молодих талановитих дослідників, навчати їх принципам наукової роботи з першоджерелами та методикою польових досліджень. Паралельно вона продовжувала свої наукові дослідження з таких напрямів: весільна обрядовість, історія української етнології, регіональна етнологія[1], усна історія народу тощо.

Так, зокрема, в колективній монографії "Холмщина та Підляшшя" завідувач кафедри етнології та краєзнавства виступила керівником проекту, упорядником і автором кількох наукових розвідок з проблем етнографічного вивчення українців Холмщини та Підляшшя, господарської діяльності холмщан та підляшан, народного харчування та обрядів життєвого циклу[2].

В. К. Борисенко розпочала в етнології надзвичайно актуальну в світлі переосмислення уроків історії тему — Голодомор 1932—1933 років в Україні. Нею була розроблена програма-питальник і силами студентів зібрано понад 1500 свідчень з усної історії українського народу, який дає можливість по-новому осмислити цю трагедію в історії України. Цій темі дослідниця присвятила кілька публікацій[3] і ряд виступів на міжнародних конференціях.

У ряді статей В. Борисенко розглядає проблеми сучасного міфотворення навколо етнічних процесів в Україні[4].

Етнічна специфіка традиційної культури висвітлена В. Борисенко у багатьох статтях та в розділі колективної монографії "Українці"[5].

Кафедра етнології та краєзнавства багато зробила для популяризації української народної культури. За останні 9 років опубліковано кілька десятків матеріалів у газетах, популярних журналах, де розкриваються не лише класичні етнографічні теми щодо звичаїв та обрядів українського народу, а й такі злободенні теми як збереження національної ідентичності, культури, самосвідомості; уроки історії.

На кафедрі досліджують діяльність окремих вчених першої половини XX ст., відкрито ряд незаслужено забутих імен дослідників, яких спіткала сумна доля — репресії, розстріли, еміграція. Зокрема, про етнологів О. Алешо, Н. Загладу, Л. Шульгину та інших[6].

Проф. В. Борисенко на основі розробленого нею спецкурсу для етнологів "Святково-обрядова культура українців" підготувала навчальний посібник, в якому використано унікальний етнографічний матеріал, зібраний автором під час експедицій у більш, як 500 населених пунктах України[7].

Вагомим внеском проф. Борисенко В. К. є вивчення етнокультури українців українсько-польського порубіжжя. З цієї проблеми вона написала цілий ряд статей, які вийшли в зарубіжних виданнях, зокрема, в Польщі[8], та у виданні Союзу Українок Америки у Сполучених Штатах Америки[9]. Її досить ґрунтовне дослідження вміщено і в серії "Народи і культури", що виходить в Росії[10]. У співпраці з науковцями Фінляндії нею видано працю українського художника Юрія Павловича з вивчення культури фінів[11]. Нею ж виголошені були наукові доповіді у Варшаві (Польща), Празі (Чехія), Бібліотеці Конгресу США (м. Вашінгтон)[12].

Чимало зроблено і в справі організації наукової діяльності кафедри. На кафедрі у 1999 р. засновано науковий збірник "Етнічна історія народів Європи" (К., 1999—2003, №1—15). На сторінках збірника опубліковані її ж статті з актуальних проблем сучасності[13].

Викладачі кафедри — автори численних статей до Енциклопедії Сучасної України[14]. Викладацький склад кафедри етнології та краєзнавства — 5 кандидатів наук, доцентів, 12 аспірантів.

М. В. Гримич очолює кафедру етнології та краєзнавства з 2002 р. У коло її наукових інтересів входять такі напрями етнологічної науки, як когнітивна антропологія (вивчення традиційної моделі світу та системи цінностей), історична етнологія, звичаєве право, соціальна антропологія. Так, її перша монографія на основі великого архівного матеріалу розкриває основні категорії народної філософії українців: світоглядну модель світу, часово-просторові відчуття українців (народний хронотоп), уявлення про сакральне, стереотип етнічного героя, проблему народного християнства[15]. У цій та інших працях вона також порушила окремі питання української етнопсихології[16].

Ряд статей М. Гримич розкривають соціоантропологічні аспекти укладу традиційного українського суспільства, зокрема, системи спорідненості[17], статево-вікової стратифікації[18]. Дослідниця працює в галузі звичаєвого права. Їй належить історіографічна розробка проблеми[19], розгляд теоретичних питань, пов'язаних із звичаєм[20], аналіз конкретних юридичних та економічних звичаїв[21]. М. В. Гримич написала докторську дисертацію на тему "Інститут власності у звичаєво-правовій культурі українців XIX ст."

Вона також працює над теоретичною розробкою питань етнічних процесів, міжетнічної комунікації та конфліктології[22] та підготовкою наукового видання "Українські думи" у межах спільного проекту Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Гарвардського університету (США) та Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України.

М. В. Гримич — співавтор посібника з української мови для іноземців (початковий рівень), базованого на комунікативній методиці[23].

Кафедра здійснила етнографічні експедиції в різні регіони України, результати яких публікувалися в університетських наукових виданнях[24].

Кандидат історичних наук, доцент М. Хоменко працює на кафедрі від дня її заснування. Викладання ним теоретичних етнологічних дисциплін значною мірою базуються на результатах науково-дослідницької роботи автора. До кола його наукових інтересів входять проблеми теорії етносу, етнічності та етнічних процесів[25]. Вченим аналізуються спроби тлумачення окремих сучасних, переважно російських, дослідників-нігілістів категорії "етнос" і до теорії етносу взагалі, їхнє прагнення підмінити це поняття категорією "етнічність". У зв'язку з цим, автор аналізує розробку феномену етнічності в зарубіжній та вітчизняній літературі, основні теоретичні засади етнічності, зокрема її культурно-мовну, психо-культурну теорії та основні концепції: примордіалізму, ситуаціонізму чи інструменталізму або мобілізаціонізму, конструктивізму.

Деякі аспекти розгортання етнічних процесів у сучасному світі висвітлюються М. Хоменком в статті "Інтеграційні процеси в Західній півкулі: сучасний стан, тенденції та перспективи"[26]. Проблеми української діаспори та національних меншин в Україні досліджуються членами кафедри в рамках комплексної теми "Міжнаціональні відносини в Україні"[27].

Ключові термінологічні поняття етнологічної науки запропоновані М. Хоменком у статтях до колективного навчального посібника "Історична наука: Термінологічний і понятійний довідник" (К., 2002, 430 с.). З методичних видань останніх років підготовлених за участю Хоменка М. М., Гончарова О. П., варто назвати поради щодо написання студентських наукових робіт, проходження педагогічної практики тощо[28]. Співробітники кафедри опублікували ряд наукових та науково-методичних праць[29].

У коло наукових інтересів кандидата історичних наук, доцента Олександра Гончарова вхо-

дять проблеми загального та історичного краєзнавства, питання екскурсознавства. За роки незалежності ним опубліковано близько 30-ти наукових праць. В останні роки за участю О. П. Гончарова підготовлено ряд методичних видань[30] та посібник з краєзнавства[31].

Він розробляє також теоретичні, методологічні та практичні аспекти сучасного краєзнавства, наприклад, краєзнавство та політичні партії[32], проблеми взаємодії краєзнавства і туризму[33], питання історіографії. Гончаров О. П. — автор науково-популярних нарисів про ряд видатних діячів історії України[34] та вчених М. О. Максимовича, В. Б. Антоновича, І. М. Каманіна[35]. У співавторстві опублікував розвідку про М. І Костомарова як дослідника життя й діяльності українських гетьманів[36]. Дослідник цікавиться пам'ятками історії та культури[37], досвідом співробітництва закладів освіти у галузі історичного краєзнавства[38], етнічною історією етнокультури народів Криму[39].

Доцент Віктор Пилипенко є автором понад двадцяти наукових праць у вітчизняних та зарубіжних виданнях, опублікованих за часи незалежності, та співавтором декількох видань хрестоматії з історії України[40]. У хрестоматіях вміщено найголовніші документи і матеріали з історії України від доісторичних періодів до сьогодення. Дослідник є співавтором підручника з історії України фінською мовою[41]. В. В. Пилипенко здійснив переклади наукових праць іноземних істориків, зокрема дослідження з політичної історії Фінляндії[42].

Особливо цікаві переклади, що стосуються маловідомих сторінок історії українсько-фінських взаємин другої половини 1918 — початку 1919 рр.[43]. Вчений є спеціалістом у галузі етнографії народів Північної Європи, активним збирачем предметів матеріальної культури українців, що зберігаються в Музеї етнографії при Навчальній фольклорно-етнографічній лабораторії; відповідальним секретарем збірника наукових праць "Етнічна історія народів Європи" (К., 1999—2003, вип. 1—15).

Доцент Кирило Третяк займається вивченням української та європейської культури, зокрема національних рис у зодчестві України. Особливу увагу приділяє дослідженню зруйнованих пам'яток. Адже XX ст. принесло чимало руйнацій. Його перу належать дослідження, присвячені зруйнованим пам'яткам культури в Україні, темі історії українського мистецтва[44]. К. Третяк підготував два видання з історії руйнації пам'яток Києва[45]. З-поміж багатьох видань, присвячених долі київських святинь та архітектурних шедеврів, дана книга посідає гідне місце. Читач дізнається про нові факти, пов'язані з руйнуванням Києва у XVIII—XX ст., познайомиться з маловідомими, але вартими уваги спорудами, що були зруйновані. Книга багатоілюстрована, для написання її автор використав фонди Державного архіву м. Києва, Державного архіву Київської області, Центрального Державного Кінофотофоноархіву України, Центрального Державного архіву-музею літератури та мистецтв України, Державного НДІ теорії та історії архітектури та містобудування. Доцент К. Третяк нині досліджує культову архітектуру Київщини та має близько 20 наукових публікацій[46].

На кафедрі активно ведеться підготовка наукових фахівців. Викладачами та аспірантами підготовлено ряд дисертаційних робіт. Зокрема, захистила кандидатську дисертацію про діяльність професора М. Сумцова О. Мандибура (керівник В. К. Борисенко), кандидатські дисертації захистили К. Третяк, пошукач А. Дмитренко про народні промисли українців Західного Полісся, С. Ситник захистила працю з проблем трансформації етнічної культури українців у XX сторіччі, М. Парахіна достроково захистила кандидатську дисертацію на тему: "Діяльність етнологічних центрів Всеукраїнської Академії наук у 1920-тих — на початку 1930-тих років", у 2004 р. аспірантка О. Галько захистила дисертацію про шлюбні традиції бойків Карпат (науковий керівник В. К. Борисенко).

На кафедрі навчаються два докторанти та дванадцять аспірантів, які досліджують актуальні проблеми української етнології.

Вихованці кафедри етнології та краєзнавства долучаються до педагогічного процесу. Так, асистент Наталя Розинка працює на кафедрі з 2002 р. Її наукові інтереси зосереджуються навколо питань етнопсихології, а також зарубіжної (зокрема, південно-європейської) етнографії[47] та етнографії національних меншин[48]. Вона активно поєднує викладацьку роботу з виховною, а також з написанням кандидатської дисертації на тему "Етнокультурні традиції італійців у XIX—XX столітті".

У планах кафедри — завершення старих та розробка нових наукових проектів, гармонізація наукових концепцій з європейською наукою.

Список пропонованих тем для написання студентами курсових, бакалаврських, магістерських робіт включає нові напрями: антропологія міста, антропологія сучасного українського села тощо.

Так, зокрема, надзвичайно актуальними у Європі вважаються дослідження з усної історії народів. У цьому плані активно працюють В. К. Борисенко, О. П. Гончаров. Внаслідок експедиційних відряджень в різні регіони України, здійснення етнографічної практики студентів зібрано значний польовий матеріал, що зберігається в фольклорно-етнографічному архіві при кафедрі. Розробляються нові методологічні підходи до вивчення сучасних етнографічних явищ.

З перших років існування кафедра етнології та краєзнавства дбала про розгортання наукових контактів із зарубіжними вченими для спільних досліджень[49]. З цією метою було організовано і проведено чотири міжнародні конференції. Зокрема, на Міжнародну етнологічну конференцію молодих вчених "Етнічна історія народів Європи" (Київ, квітень 1999 р.) з'їхалися вчені з багатьох міст України та з Македонії, Болгарії, Білорусі, Польщі, Росії, Фінляндії. За матеріалами цієї конференції було опубліковано три наукових збірники[50].

Наступні три міжнародні українсько-фінські симпозіуми були проведені за сприяння Посольства Фінляндської Республіки в Україні на актуальні теми: "Україна та Фінляндія: західні й східні впливи на історичний та культурний розвиток" (травень, 2000 р.); "Історико-етнологічні дослідження і національна ідея" (травень, 2001); "Сучасні напрями історико-етнологічних досліджень: тенденції і перспективи" (травень, 2003 р.). За матеріалами цих трьох українсько-фінських симпозіумів кафедрою було опубліковано 85 статей українських та зарубіжних вчених[51].

Кафедра за період незалежності України започаткувала вивчення зарубіжної етнології, порівняльні дослідження етнокультур народів світу. В даній галузі помітні праці магістра нашої кафедри Умебаяші Масакі (2000—2002 рр.) з Японії[52] та асистента Наталії Розинки[53].

Кафедра активно залучає до наукової роботи студентів. Зокрема, за даний період студенти-етнологи опублікували ряд статей у наукових фахових виданнях[54].

Підсумовуючи наукову роботу співробітників кафедри етнології та краєзнавства за роки незалежності, можна виділити такі основні моменти: на кафедрі створена сучасна етнологічна школа, що розробляє ряд класичних етнографічних тем, а також вводить в обіг нові субдисциплінарні дослідження антропологічного характеру, надаючи таким чином своїм науковим дослідженням європейський контекст. Кафедра видає періодичний науковий збірник "Етнічна історія народів Європи", внесений у перелік видань ВАК України.

За даний період членами кафедри було видано шість монографій, в тому числі й колективних, 2 підручники, зокрема колективний електронний підручник, підготовлений доцентами Гончаровим О. П., Пилипенком В. В., Третяком К. О. та іншими[55], 6 навчальних посібників, понад 100 статей в журналах та наукових збірниках, десятки навчально-методичних матеріалів, програм.

1 *Борисенко В. К.* Сімейні звичаї подолян // Поділля. Під ред. А. П. Пономарьова. — К., 1994. — С. 211—228.

2 Холмщина і Підляшшя. Під ред. В. К. Борисенко. — К., 1997. — С. 9—24; 103—116; 215—223; 280—310.

3 *Борисенко В. К.* Голос історії: свідчення очевидців голодомору // Голодомор 1932—1933. — К., 2003. — С. 24—32; Famine in Ukraine, 1932—1933 (on the basis of oral testimonies) // Етнічна історія народів Європи (далі ЕІНЄ). — Вип. 14. — К., 2003. — С. 22—28; Записи студентів Київського національного університету ім. Т. Шевченка від свідків голодомору // Українка в світі. — Січень-березень 2003. — Торонто. — С. 3—12; Усна історія про голодомор 1932—1933 років // Три голодомори в Україні в XX ст.: погляд із сьогодення. — К., 2003. — С. 218—232.

4 *Борисенко Валентина.* Політична міфологізація проблем дерусифікації в Україні // ЕІНЄ. — Вип. 11. — К., 2001. — С. 4—11; Міф про поліетнічність України // Пам'ять століть. — К., 2002. — №1. — С. 3—7.

5 *Борисенко Валентина.* Весільна обрядовість // Українці. — Опішне, 1999. — Кн. 1. — С. 433—455.

6 *Борисенко Валентина.* Нариси з історії української етнології 1920—1930-х років. — К., 2002. — 92 с.

7 *Борисенко Валентина.* Традиції і життєдіяльність етносу. На матеріалах святково-обрядової культури українців. — К., 2000. — 191 с.

8 *Borysenko Walentyna.* Podlaskie paradokcy ocryma kijowskich etnologów // Над Бугом і Нарвою. — 2000. — №3. — С. 20—22.

9 *Борисенко Валентина.* Осінні свята народного календаря // Наше життя. — Нью-Йорк, 1996. — №10. — С. 7—10; *її ж.* Зимові свята українців // Там само. — 1996. — №12. — С. 2—6; *її ж.* Дівочі та парубочі громади на Україні // Там само. — 1996. — №11. — С. 12—15; *її ж.* Заради історичної правди // Там само. — 1996. — 31. — С. 8—12; *її ж.* Знання української культури і мови збереже національну самобутність // Там само. — 2002. — №12. — С. 2—4 та ряд інших.

10 *Борисенко В. К.* Свадебные обычаи и обряды // Украинцы. — М., 2000. — С. 291—308.

11 *Павлович Юрій.* Фінляндія 1905—1910. Вступна стаття та упорядкування В. К. Борисенко, В. Пилипенка, Мікко Хаутала. — К., 2001. — 62 с.

12 Див.: Спільний проект збереження пам'яток культури. Презентація // Родовід. — К., 1993. — №6. — С. 4—9.

13 *Борисенко В.* Вірування у повсякденному житті українців на початку XXI століття // ЕІНЄ. — Вип. 15. — К., 2003. — С. 4—11.

14 Див.: Енциклопедія Сучасної України. — К., 2001. — Т. 1. — С. 79, 379 та ін.

15 *Гримич М. В.* Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. — К., 2000. — 376 с.

16 *Гримич М. В.* Два виміри національного образу // Українці: Історико-етнографічна монографія у 2-х кн. — Кн. 2. — Опішне. — 1999. — С. 169—176.

17 *Гримич М. В.* З історії української системи спорідненості // ЕІНЄ. — Вип. 4. — К., 2000. — С. 59—65; *її ж.* Методологічні засади вивчення систем спорідненості // Там само. — Вип. 6. — К., 2000. — С. 35—39.

18 *Гримич М. В.* Основні напрями вивчення гендерних проблем в традиційному українському суспільстві // Вісник Київського університету імені Тараса Шевченка. Історія. — Вип. 45. — К., 1999. — С. 4–9; *її ж.* До питання про статус жінки в традиційному українському суспільстві // ЕІНЄ. — Вип. 7. — К., 2000. — С.

19 *Гримич М. В.* Звичаєве право у дослідженнях Олександра Кістяківського // ЕІНЄ. — Вип. 9. — К., 2001. — С. 28–33; *її ж.* І. Франко як дослідник звичаєвого права // Там само. — Вип. 12. — К., 2002. — С. 4–7; *її ж.* Теоретичний доробок "Комісії для виучування звичаєвого права України" // Там само. — Вип. 13. — К., 2002. — С. 13–17.

20 *Гримич М. В.* Дискусійні аспекти трактування терміна "звичаєве право" // ЕІНЄ. — Вип. 8. — К., 2001. — С. 4–9; *її ж.* Литовський Статут і звичаєве право // Там само. — Вип. 10. — К., 2001. — С. 4–9; *її ж.* До поняття "звичай" // Народознавчі зошити. — Львів, 2001. — №3. — С. 525–528; *її ж.* Сучасний погляд на проблему волоського права // ЕІНЄ. — Вип. 11. — К., 2001. — С. 110–116.

21 *Гримич М. В.* Вплив соціо-антропологічних чинників на інститут власності в традиційному українському суспільстві // "Соціум": Альманах соціальної історії. — Вип. 2. — К., 2003. — С. 135–148; *її ж.* Угоди за звичаєвим правом українців в XIX — на початку XX ст. // ЕІНЄ. — Вип. 15. — К, 2002. — С. 11–19.

22 *Гримич М. В.* Типологія етнічних процесів (комунікативна методика) // ЕІНЄ. — Вип. 1. — К., 1999. — С. 15–19; *її ж.* Міжетнічні контакти в Галичині в сфері звичаєвого права // Там само. — Вип. 5. — К., 2000. — С. 81–87; *її ж.* Customary Law Conceptions of Ukrainians regarding 19th Century Land Law (on the basis of legal cases concerning the "starozayimochni" (seized long time ago) in Slobozhanshchyna) // Ethnic History of European Nations". — №14. — К., 2003. — С. 11–17.

23 *Гримич М. В., Непийвода Н. Ф., Різун В. В.* Українська мова щодня: комунікативна методика: Навч. посіб. — К., 1998.

24 *Борисенко В., Войцехівський О.* Етнокультурна ситуація на Підляшші (за матеріалами експедиції 1997 року) // ЕІНЄ. — Вип. 5. — К., 2000. — С. 77–81; *Борисенко В., Стишова Н.* Осінні традиційні свята українців Північного Підляшшя // Там само. — Вип. 6. — К., 2000. — С. 29–35; *Гримич М. В.* Матеріали наукової експедиції для вивчення етнічної історії та етнокультури населення Криму // Вісник Київського університету. Історія. Етнокультура сучасного Криму. — Вип. 67. — К., 2003. — С. 27–48.

25 *Хоменко Микола.* Етнос чи етнічність? До питання пошуку базової категорії сучасної етнології // ЕІНЄ. — Вип. 1. — К., 1999. — С. 83–86.

26 *Хоменко М. М.* Інтеграційні процеси в Західній півкулі: сучасний стан, тенденції та перспективи // Вісник Київського університету ім. Т. Шевченка. Історія. — Вип. 42. — К., 1999. — С. 13–15.

27 *Хоменко М.* Відродження культур національних меншин сучасної України (1991–1996) // Вісник Київського університету. Історія. — Вип. 36. — К., 1997. — С. 82–90; *Борисенко Валентина.* Традиційне весілля греків Приазов'я // Під одним небом. — К., 1999. — С. 69–79.

28 Методичні рекомендації з написання курсових, бакалаврських, дипломних та магістерських робіт для студентів історичного факультету. — К., 1999; робоча програма та методичні рекомендації з проведення педагогічної практики для студентів 4–5 курсів історичного факультету. — К., 2000.

29 Програми нормативних та спеціальних курсів з етнології та краєзнавства. Укладачі: В. К. Борисенко, Г. А. Скрипник, М. В. Гримич, М. М. Хоменко, В. В. Пилипенко, К. О. Третяк. — К., 2000. — 58 с.

30 *Гончаров О. П., Калінцев Ю. О. та інші.* Вулицями Києва: матеріали для проведення оглядової екскурсії по місту. — К., 1998. — 46 с.

31 *Гончаров О. П.* Історико-культурні пам'ятки України: з історії, етнології та краєзнавства. Посібник для студентів істор. фак. (в співавт.). — К., 2002. — 66 с.

32 *Гончаров О. П.* Краєзнавство та політичні партії: перспективи взаємодії у дослідженні населених пунктів // Історія України. Маловідомі імена, події, факти (Збірник статей). Випуск 17. — Київ-Донецьк, 2001. — С. 140–144.

33 *Гончаров О. П.* Концепція історії української державності та її значення для організації вітчизняного туризму // Матеріали Всеукр. наук.-практичної конференції. — Косів, 1994. — Ч. II. — С. 234–235.

34 *Гончаров О. П.* Князі України-Руси // Український історичний календар'96. Науково-популярний альманах Історичного товариства Нестора-літописця. — К., 1995.

35 *Гончаров О. П.* М. О. Максимович, В. Б. Антонович, І. М. Каманін — перші наукові дослідники життя і діяльності П. Сагайдачного // 150 років розвитку вітчизняної історичної науки в Київському університеті. Матеріали Респ. наук. конференції. — К., 1993. — С. 26–30.

36 *Гончаров О. П.* М. І Костомаров як дослідник життя й діяльності українських гетьманів (в співавт.) // Там само. — С. 35–39.

37 *Гончаров О. П.* Скляні вироби (в співавт.) // Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-річчя освячення. — К., 1996. — С. 95–100.

38 *Гончаров О. П.* Про співробітництво вищих навчальних закладів у галузі історичного краєзнавства // Матеріали четвертої Сумської обл. наук. істор.-краєзнавчої конференції (14–15 грудня 2001 р.) — Суми, 2001. — С. 13–15.

39 *Хоменко М. М, Гончаров О. П.* Релігія і релігійність кримських татар та деякі тенденції їхнього відродження (за матеріалами польових досліджень) // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Історія. Етнокультура сучасного Криму. — Вип. 67. — К., 2003. — С. 6–10; *вони ж.* Усна історія кримсько-татарського народу XX століття (за матеріалами етнолого-краєзнавчої експедиції) // Там само. — С. 60–66.

40 Історія України: Хрестоматія: у 2-х ч. Вид. 2-е, перероб. і доп. / Упор. С. М. Клапчук, Б. І. Білик, Ю. А. Горбань. — К., 1996. Т. 1; Хрестоматія з історії України. За редакцією В. І. Червінського. — К., 1996. (Співавтори В. Є. Кругляков, Д. Ф. Розовик та ін.)

41 *Viktor Pilipenko, Georgy Kasjanov.* Ukrainan Historia. Venäjän ja Itä-Euroopan instituutti. — Helsinki, 1997. — 261 p.

42 *Юссіла О., Гентіля С., Неваківі Ю.* Від Великого Князівства до сучасної держави: Політична історія Фінляндії від 1809 р. — К., 2002. — 407 с. — Бібліогр. с. 394–396. (Переклад з фінської В. В. Пилипенка у співавторстві з М. Гаутала).

43 *Гуммерус Г.* Україна в переломні часи. — Київ, Таксон, 1997. — 200 с. (Переклад з фінської, передмова, коментарі Пилипенка В. В. у співавторстві з Й. Ремі).

44 *Третяк К. О.* Архітектурне вирішення забудови міст України в кінці XIX — на початку XX століть // Вісник Київського університету. Історія. — Вип. 39. — К., 1997. — С. 36–39; *його ж.* Українське бароко як виразна національної ідеї в архітектурі // ЕІНЄ. — Вип. 9. — К., 2001. — С. 40–44; *його ж.* Національні традиції в культовій архітектурі України // ЕІНЄ. — Вип. 8. — К., 2001. — С. 10–14 та ін.

45 *Третяк К. О.* Київ. Путівник по зруйнованому місту. — К., 1998. — 160 с.

46 *Третяк К. О.* Історичний розвиток православної культової архітектури Київщини // Вісник Київського університету. — Вип. 60. — К., 2002.

47 *Розинка Наталія.* Різдво у звичаях та обрядах італійців (кінець XIX — початок XX століття // ЕІНЄ. — Вип. 15. — К., 2003. — С. 56–63.

48 *Розинка Н. О.* Поховальна обрядовість кримських татар (за матеріалами етнографічної експедиції // Вісник Київського університету. Історія. Етнокультура сучасного Криму. — Вип. 67. — К., 2003. — С. 54–60.

49 Україна-Фінляндія. Збірник наук. статей. Під ред. А. Г. Слюсаренка. — Київ-Гельсінкі, 1999. — 193 с.

50 Див.: Теоретичні проблеми етнології // ЕІНЄ. — Вип. 1. — К., 1999. — 94 с.; Традиційна етнічна культура слов'ян // ЕІНЄ. — Вип. 1. — К., 1999. — 154 с.; Національні меншини // ЕІНЄ. — Вип. 1. — К., 1999. — 148 с.

51 Див.: Етнічна історія народів Європи. — №5. — К., 2000. — 133 с.; там само. — №9. — К., 2001. — 140 с.; там само. — №14. — 157 с. (англ. мовою).

52 *Умебаяші Масакі.* Обрядовість Нового року в японській етнокультурі // ЕІНЄ. — №13. — С. 5–9; *Забловський А., Умебаяші М.* Звичай "саджати на лубок" та "убасте" в українській та японській етнокультурній традиції // Там само. — С. 99–101.

53 *Rozynka Natalia.* Celebrating Ferragosto in Italy (the example of Gemona del Friuli) // ЕІНЄ. — №14. — К., 2003. — С. 116–120.

54 *Колодюк І.* Найголовніші свята зимового циклу в Іспанії // ЕІНЄ. — Вип. 1. — К., 1999. — С. 33–36; *Мащенко С.* Українці в Криму: Етнодемографічні аспекти (VIII–XX століття) // Там само. — С. 41–44; *Hacydzhak Lesia.* Beliefs and Traditions in Ritual Festivals of the Priazovs'ki Greaks // Там само. — Вип. 14. — К., 2003. — С. 153–156 та ін.

55 Історія України. Мультимедійний електронний підручник. Повний мультимедійний курс історії України від давніх часів до сьогодення. — К., 2003.

ТАМАРА ПАВЛІВНА БУЛАТ

НЕКРОЛОГ

Глибоко сумуємо через передчасну смерть на чужині на 72-му році життя відомого українського музикознавця, доктора мистецтвознавства, члена Національної Спілки композиторів України й Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка (США), генерального секретаря Української вільної академії мистецтв (США), нашого багаторічного автора, колишнього старшого наукового співробітника Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського Національної АН України, незабутньої Тамари Павлівни Булат (3. 02. 1933, Запоріжжя — 25. 08. 2004, Едісон, штат Нью-Джерсі, США). Ми приголомшені гіркою звісткою, тяжко в неї повірити. Та невблаганна смерть забрала Її від нас усіх.

Особливо гостро переживаємо відхід дорогої Тамари Павлівни, бо Вона протягом понад 3-х своїх найкращих, найбільш плідних десятиліть працювала пліч-о-пліч з нами, віддаючи всі сили, знання, вміння на благо української музичної культури.

Т. П. Булат — автор 9-ти ґрунтовних монографічних досліджень, у тому числі "Український романс", "Микола Лисенко", "Героїко-патріотична тема у творчості М. В. Лисенка", "Яків Степовий", "The World of Mykola Lysenko" та багатьох ін., кількох десятків розділів і статей у колективних наукових монографіях і збірниках, культурологічних журналах і газетах, зокрема 10-ти розділів академічної багатотомної "Історії української музики", численних гасел у довідково-енциклопедичних виданнях, багатьох теле- й радіопередач, упорядник і автор вступних статей до кількох колективних наукових праць та нотних збірок. Частину зазначених робіт було опубліковано у США, Канаді та Росії. Фундаментальні дослідження Тамари Павлівни в галузі української камерно-вокальної композиторської творчості та лисенкознавства посіли помітне місце у світовому музикознавстві, а глибокі наукові розвідки з питань музичних шевченкіани й києвознавства, українсько-слов'янських музичних зв'язків і хорового аматорства, української масової та обробки народної пісні, оперного мистецтва, музичної культури XX ст. української діаспори США й Канади, співвідношення слова (у т. ч. літературних творів М. Гоголя й М. Рильського) і музики, а також композиторської творчості М. Леонтовича, Я. Степового та К. Стеценка, О. Кошиця й Ф. Якименка, С. Людкевича й Б. Лятошинського, С. Рахманінова, Г. Майбороди, О. Білаша й А. Кос-Анатольського, вокального мистецтва І. Козловського та ін., фольклористичної діяльності К. Квітки — все це стало вагомим внеском у справу популяризації та висвітлення історії нашої музики.

Тож смерть незабутньої Тамари Павлівни — це величезна непоправна втрата для українського музикознавства, для всієї вітчизняної культури. Світлий образ української патріотки, мужньої, цілеспрямованої та вольової людини, винятково турботливої матері й бабусі, принципового, допитливого та скрупульозного науковця-архівіста — історика музики, який ввів у науковий обіг багато невідомих або забутих сторінок української музичної культури, — назавжди залишиться в наших серцях.

Просимо родину покійної прийняти глибокі щирі співчуття.

До співчуттів приєднуються Президент Вільної Української Академії наук у США Олекса Біланюк і Віце-президент Альберт Кіпа.

Вічная пам'ять Вам,
дорога Тамаро Павлівно!
І хай земля Вам буде пером!

Співробітники відділу музикознавства
Інституту мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильського
Національної Академії наук України
й увесь колектив Інституту,
композитори й музикознавці
Національної Спілки композиторів України


ВИДАВНИЦТВО ІНСТИТУТУ
МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА
ФОЛЬКЛОРИСТИКИ
ЕТНОЛОГІЇ НАН УКРАЇНИ